

# صوفی

تابستان ۱۳۸۳

شماره شصت و سوم

| صفحه | در این شماره:  |
|------|--|
| ۵    | ۱- اصول تصوف دکتر جواد نوربخش  |
| ۸    | ۲- درک منطقی کلام حافظ دکتر محمد استعلامی                                |
| ۱۲   | ۳- یکسونگری و یکسان بینی عارفان دکتر نصرت الله فروهر                     |
| ۱۹   | ۴- در جستجوی حکمت خسروانی (۱) پرویز نوروزیان                             |
| ۲۵   | ۵- تعریفی از «زمان و مکان و حرکت»<br>با محوریت اندیشه ملاصدرا امین شریفی |
| ۲۸   | ۶- گل‌های ایرانی * * *   |
| ۳۰   | ۷- با پیر در سفر کریم زبانی  |
| ۳۶   | ۸- موسیقی وحدت بهرامه مقدم   |
| ۴۰   | ۹- ابراهیم ادهم جلال باقری   |

تک شماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

# اصول تصوف

گزیده‌ای از رهنمودهای پیر طریقت نعمت‌اللهی، دکتر جواد نوربخش، که در جمع صوفیان خانقاه نعمت‌اللهی ایراد شده است.

پس از حمله اعراب به ایران، در شمال خراسان بزرگ، حدود ماوراءالنهر، عده‌ای از پیران به عنوان جوانمردان حافظ فرهنگ انسانی بودند که می‌توان آنان را نمایندگان حکمت خسروانی نیز نامید، مسلمان شدند. این گروه خدای نادیده‌ی اعراب را، به نام وجود مطلق پذیرفتند که از آن پس به صورت مکتب وحدت وجود درآمد. بدین معنی که هر چه در کائنات است، مظاهر و نمودهایی از آن وجود مطلق است که اگر نور وجود او نباشد، همه هیچ اند. به قول مولانا:

ما که ایم اندر جهان هیچ هیچ  
چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ  
اول و آخر تویی ما در میان  
هیچ هیچی که نیاید در بیان

در عین حال ایرانیان، فرهنگ جوانمردی آریایی را که عبارت از محبت و خدمت به خلق و عشق همه موجودات و صلح و آزادی و برادری و برابری و یاری ستمدیدگان و شادمانی و نشاط بود. . . . حفظ کردند و این همان چیزی بود که در زبان عرب به نام صوفی و تصوف شناخته شد. بدین سبب بود ایرانی که از خراسان به بغداد می‌رفتند، از آنان بیشتر از جوانمردی سؤال می‌شد و می‌خواستند آیین و رسوم جوانمردی را بیاموزند.

بنابراین باید گفت: تصوف فرهنگ آریایی است که زیر پوشش اسلام به شکل مکتبی در شمال خراسان بزرگ درآمد و تا آنجا که می‌دانیم و تاریخ در اختیار ما قرار دارد، بایزید بسطامی و فضل بن حسن و ابوالعباس قصاب آملی و ابراهیم بن ادهم و . . . از نخستین پرچمداران این مکتب بودند. بعدها که تصوف در بغداد شکل گرفت، چون در کنار قدرت خلفا بود، صوفیه‌ی آن سامان، به عبادت و زهد خود افزودند تا از گزند خلفا و مفتیان درامان باشند و نتیجه آن شد که تصوف بغداد پس از شکل‌گیری به تصوف عاقلانه یا خردگرایانه معروف گردید و تصوف خراسان بزرگ یا تصوف ایرانی و اصلی، تصوف عاشقانه نامیده و شناخته شد.

تصوف عاقلانه ی بغداد مبتنی بر کوشش خرد و معرفت آن بود، در حالیکه مسلم است که با کوشش و کمک عقل جزوی کسی حقیقت را چنانکه باید درک نخواهد کرد و دانشمندان در نهایت به نادانی خود در شناخت حقیقت معترف می شدند و می گفتند: تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم

تصوف عاشقانه ایران یا تصوف مبتنی بر کشش حق، بر عشق و محبت پایه گذاری شده است، عشقی که آمدنی بود نه آموختنی. عاشق با پای عشق به سوی شناخت حقیقت می شتافت و عقل عصای او بود. یعنی، عقل در خدمت عشق به کار می رفت و معتقد بودند که تصوف عاقلانه مبتنی بر من و ما است و بجایی نمی رسد. در حالیکه تصوف عاشقانه بر این عقیده پای می فشرد که باید من و ما را دور انداخت، تا به چشم حق، حقیقت را دید و در این معنی معتقد بودند که:

قطره بگریست که از بحر جدائیم همه بحر بر قطره بخندید که مائیم همه

از طرفی مسئله بهشت و جهنم موجب شده بود ایرانیانی که به اسلام گرویده بودند، از ترس جهنم شب و روز در اضطراب و نگرانی و افسردگی بسر ببرند و شادی و نشاط آریایی جای خود را به وحشت و ترس و اندوه از جهنم سپرده بود.

لذا صوفیان در همان قرن دوم و سوم کوشیدند که با تعالیم خود، توجه و ترس ایرانیان را از جهنم دور کنند و شادی و نشاط اولیّه آنان را به مردم بازگردانند. برای مثال، مضمون شعر زیر را برای روشنگری و رفع ترس و نگرانی برای آنان زمزمه می کردند که:

گفتی که ترا عذاب خواهم فرمود من در عجبم که آن کجا خواهد بود

جایی که تویی عذاب نبود آنجا آنجا که تو نیستی کجا خواهد بود

یا به قول حافظ:

در این بازار اگر سودی است با درویش خرسند است

الهی منعم گردان به درویشی و خرسندی

گفتیم که تصوف عاشقانه بر اساس اعتقاد و عشق به وجود مطلق همراه با آئین جوانمردی پایه گذاری شده بود، که گفتار و کردار و احوال صوفیان صافی، مروج و مؤید ویژگی های آن بوده است که به برخی از آنها اشاره می شود.

تا آنجا که نوشته اند حسن بصری پیر پیران بیشتر سلسله های تصوف و استاد جوانمردان در صدر اسلام در تعریف جوانمردی چنین گفت: کسی را که جوانمردی نباشد، دین نیست. و نیز گفت: جوانمردی انسان در راستگویی و تحمل کردن آزار برادران و کار نیک کردن برای اهل آنها و پرهیز از آزار همسایگان است.

در حقیقت آئین جوانمردی ناشی از عشق به وجود مطلق بود، از آنجا که هر چه در آفرینش هست نور وجود اوست. چون صوفیان عاشق حق بودند، موجودات را نیز دوست داشتند و خدمتگزار

شدند و معتقد بودند که عبادات و مجاهدات و ریاضات، خدمت به خود انسان در تصفیه اوست، اما خدمت به حق خدمت به مظاهر او است که خلقند. از این رو سعدی فرماید:

عبادت به جز خدمت خلق نیست      به تسبیح و سجاده و دلق نیست

ابوالعبّاس قصبّ آملی جوانمردان را چنین معرفی می کند که: جوانمردان راحت خلقند و نه وحشت خلق که ایشان را صحبت با خدای بود از خلق و از خدای به خلق نگرند.

خرقانی گفت: عالم بامداد برخیزد، طلب زیادتى علم کند و زاهد طلب زیادتى زهد و ابوالحسن دربند آن بود که سروری به دل برادری رساند.

اینکه به شرح داستان هایی از جوانمردی صوفیان می پردازیم:

چون غلام خلیل به دشمنی این طایفه برخاست، پیش خلیفه گفت، جماعتی پدید آمده اند که رقص می کنند و سرود و کفریات می گویند، همه روز به تماشا مشغولند و در سرداب ها می روند پنهان، و سخن ها می گویند. این ها قومی اند از زنادقه. اگر امیر المؤمنین فرمان دهد ایشان را بکشند، مذهب زنادقه متلاشی شود که سر همه این گروهند. اگر این خیر از دست امیر المؤمنین برآید، من او را ضامنم به ثوابی جزیل. خلیفه در حال فرمود تا ایشان را حاضر کردند و ایشان ابو حمزه و رقام و شبلی و جنید و نوری بودند. چون خلیفه فرمود تا ایشان را به قتل آورند، سیّاف قصد کشتن رقام کرد، نوری در جست و خود را پیش افکند به صدق و جای رقام نشست و گفت: اول مرا به قتل آر، طرب کنان و خندان. سیّاف گفت: هنوز وقت تو نیست، و شمشیر چیزی نیست که شتابزدگی بدان کنند. نوری گفت: بنای طریقت من بر ایثار است و عزیزترین چیزها جان است. می خواهم که این نفسی چند در کار این برادران کنم، تا عمر عزیز ایثار کرده باشم. و با آنکه یک نفس در دنیا، نزدیک من درست تر از هزار سال آخرت است. زیرا این دنیا سرای خدمت است و آن سرای قربت، و قربت به خدمت باشد. خلیفه را از انصاف و قدم صدق او تعجب آمد.

باز در خدمت به دیگران و رنج خود و راحت یاران جستن، حکایتی دل نشین از ابراهیم ادهم شنیدنی است که گفته اند: سه تن در مسجدی خراب عبادت می کردند، چون بختند، ابراهیم بر در مسجد تا صبح ایستاد. او را گفتند: چرا چنین کردی؟ گفت: هوا عظیم سرد بود و باد سرد. خویشتن را به جای درساختم تا شما را رنج کمتر بود و هر رنج که بود بر من بود.

خلاصه اینکه مکتب تصوف در باطن عشق به وجود مطلق و در ظاهر خدمت به خلق است که نور وجود حق می باشند و هر چه جز این است، تصوف نیست. اما در زمان ما:

بسکه بر او بسته شده برگ و ساز      گر تو به بینی شناسیش باز



# درک منطقی کلام حافظ

از: دکتر محمد استعلامی

مناقب العارفین افلاکی با اقوال و احوال بوسعید و مولانا جلال الدین جور نمی آید، و محمد بن منور و افلاکی هم قصد دروغ پردازی نداشته اند، چرا؟ که هدف آنها از ضبط و نقل روایات، کاربرد ارشادی و تعلیمی یک روایت بوده، نه ثبت یک واقعیت!

۲- نکته دوم این که حافظ با مشاهده مکرر ریاکاری در بسیاری از پیشوایان شریعت و طریقت، و درکارگزاران جامعه، که آنها نیز مدعی دین داری و اجرای عدالت بودند، به مقابله با اهل ریا برخاسته، و این مقابله را به قرون و اعصار پس از خود نیز گسترش داده، و این هرگز مقابله با دین داران راستین نبوده است.

۳- نکته سوم این که در بخش عمده ای از کلام حافظ که روی سخن به اهل ریا و مدعیان زهد و پرهیز است، سخن از می و ساقی و میخانه و مستی و رندی و عاشقی، تأویل و تفسیر عارفانه بر نمی دارد، و می و میخانه، همان می و میخانه است. درواقع، سخن از می و مستی و عاشقی و رندی، و نظر بازی، و این که حافظ خود را به این "چندین هنر آراسته" می گوید، شمشیری است که حافظ به کمر بسته، تا در مقابله با ریاکاران، به هر بهانه و در هر مناسبت، این شمشیر را برکشد و به جان آنها بیفتد، و در این موارد، جان کلام این است که: بله این کارها گناه است، اما «بهرتر ز طاعتی که روی ریا کنند». در غزل هایی که حال و هوای کلام عارفانه است، می و میخانه هم تفسیر دیگر می پذیرد و پیداست که «باده از جام تجلی صفات» آب انگور نیست.

۴- چهارم، این که «حافظ با این همه تظاهر به مستی و رندی، آیا می خورده؟ یا نخورده است؟ سؤال نامعقول، و بحث بی سرانجامی است که به پاسخ مثبت یا منفی نمی رسد. کلام حافظ تصریح دارد که می پاک نیست، اما خرقه مدعیان زهد و پرهیز یعنی تظاهر به پرهیزکاری از آن ناپاک تر است. می خوردن

بخش عمده مفاد این مقاله را، من پیش از این در نوشته های دیگرم به صورت پراکنده نوشته ام، و در مقدمه هایی که بر آخرین کارم «درس حافظ» افزوده ام، نیز مقدمه سوم کتاب درباره همین درک منطقی کلام حافظ، و مقوله ای است که بازگفتن آن را تکرار بی حاصل نمی بینم و حتی به عنوان یک معلم و یک پژوهشگر، خود را مسئول بازگفتن آن می دانم.

کلام حافظ را، تنها با کتاب لغت، با روایات غالباً بی اساسی که در تذکره های شعرا می خوانیم، و با حدس و گمان مفسرانی مانند سودی بسوی و مؤلف شجاع! "حافظ خراباتی" نمی توان فهمید. حافظ، پیش از آن که به عنوان یک شاعر مورد مطالعه باشد، متفکری است که پس از سالیانی آموختن و تجربه درکنار اهل مدرسه، نشست و برخاست با اهل خانقاه، پیوستن به طبقه حاکم و راه یافتن به دربارها، و سرانجام نومیدی از همه آن آشنایان ناآشنا، خود را "غریبی در وطن" یافته که از یک سو با زاهد و صوفی و شیخ و واعظ و مفتی و قاضی و فقیه و محتسب شهر سرسازش ندارد و فاش می گوید که «چون نیک بنگری، همه ترور می کنند» و از سوی دیگر برای بازگفتن این درد بی درمان قرون و اعصار، در زمانه خود، جامعه بیداری نمی بیند تا کوس این رسوایی را بر سر بازار تاریخ بکوبد، هر چند گاه دل به دریا می زند و همین کار را می کند. درک درستی از کلام و اندیشه حافظ نیازمند توجه به نکات بسیاری است که اهم آنها را بدین گونه می توان خلاصه کرد:

۱- یکی این که روایات تذکره نویسان غالباً معلومات درستی درباره زندگانی و احوال شاگردان و نویسندگان به دست نمی دهد، به عبارت دیگر اساس کار آنها یک مسئولیت تاریخی نبوده، و آنچه را از این و آن می شنیده، نقل می کرده اند، و جامعه پیش از قرن بیستم هم از آنها انتظار بررسی پژوهشگرانه نداشته است. بسیاری از این روایت ها، حتی در مناقب نامه هایی چون اسرارالتوحید و

صحت ندارد. حیرت انگیز تر از همه این حدس و گمان ها، تفسیر کلمه «شهسوار» است که آن را ترجمه «ابوالفوارس» لقب شاه شجاع دانسته اند، و ندیده اند که در بیشتر موارد کاربرد این کلمه، سخن حافظ ربطی به شاه شجاع ندارد. شهسوار هم ترجمه دقیق ابوالفوارس نیست، و ابوالفوارس هم فقط یک بار در کلام حافظ به کار رفته و آن هم اقتضای قافیه بوده است.

۷- یک نکته دیگر، درک نادرستی است که از کلمات مغ بچه، ترسایچه و شاهد، بر زبان دوستاران حافظ نهاده اند: واقعیتی روشن وجود دارد که در جامعه مسلمان ایران، تولید و فروش شراب کار بیهودان و ترسایان و زردشتیان بوده، و ذهن مسلمان هم میان گیر و ترسا و جهود فرقی نمی گذاشته، و همه را به یک چوب می رانده است. رندان جامعه مسلمان هم، هرگاه هوای می و میخانه در سر داشته اند، نیمه شبی دور از چشم داروغه و محتسب به خرابات آنان می رفته و جوانان گیر و ترسا و جهود، جامی به آنها می نوشانده اند. برای رند مسلمان، همه آن جوان ها گیر و مغ، و خانه می فروش هم دیر مغان بوده و جوان ساقی را هم مغ بچه می گفته اند. بی شک کسانی هم بوده اند که آن جوان ها را به چشم دیگری نگاه کرده و انتظار یا آرزوی دیگر در سر داشته اند، اما در کلام حافظ، مغ بچه و ترسا بچه، ساقی و فقط ساقی است مگر آنجا که «زاهدی خلوت نشین» به میخانه می رود، «از سر پیمان» زهد و پرهیز برمی خیزد، و ساقی میخانه او را به یاد «عهد شباب» و آلودگی های بیمارگونه اش می اندازد، و در آنجا «شاهد عهد شباب» هم به اقتضای احوال آن زاهد، می تواند پسری تن فروش باشد. «شاهد» هم که بیش از پانزده بار در کلام او به کار رفته، در مواردی به وضوح اشاره به یک زن است که «نقاب دارد و دل را به جلوه آب کند» و حافظ از او می پرسد: «ای شاهد قدسی که کشد بند نقابت؟» اگر می گویند که شاهد بازی به معنی توجه به پسران ساده روی در عصر حافظ بوده است، بله پیش از عصر حافظ و پس از عصر حافظ هم بوده، اما در کلام حافظ مکرر به اشاره و تصریح، سخن از زن و فرزند او هم هست و همان مفسران، آن موارد را هم به این تأویلات نادرست آلوده، و آنجا که سخن از فرزند حافظ است، باز «نازنین پسر» او را با همان چشم نگاه کرده اند. حافظ پسری داشته که ناگهان او را از دست داده است: در غزل ۳۹ «شمشاد خانه پرور ما» پسر حافظ است، غزل ۵۴ مرثیه ای برای اوست، و در غزل ۱۳۴ «قره العین» حافظ و

را یک گناه می گوید، اما همیشه «هاتفی از گوشه میخانه» به او می گوید که «بخشند گنه، می بنوش». در این که می خوردن گناه است، بحثی نیست، اما با تکیه بر عفو پروردگار، گناه منافی ایمان نیست، و مؤمن هم ممکن است مرتکب گناه شود، و اصلاً اگر گناه واقع نشود، عفو الهی معنی پیدا نمی کند «که مستحق کرامت گناهکاران اند». و باز، این سخن در کنار همان مقابله با مدعیان صلاح و پرهیزکاری است، و آن پرسش را که حافظ می خورده؟ یا نخورده است؟ به جوابی نمی رساند.

۵- نکته پنجم این که به کاربردن واژگان و تعبیرهای صوفیانه را در کلام حافظ، نباید دلیل صوفی بودن او شمرد. حافظ وجهه انسان ساز عرفان و تصوف و سیر روحانی عاشقان حق را درک می کند و می ستاید، و به قرینه اشارات بسیاری که در کلام او هست، روزگاری با «اهل صومعه و خانقاه» حشر و نشری داشته، اما ظاهراً در صوفیان روزگار خود صدق و صفایی ندیده و «دلش از صومعه و خرقة سالوس گرفته است». بیش از سی بار کلمه صوفی را به کار برده، و در بیشتر آن موارد، سخن از ریاکاری صوفیان است. واقع بینانه می توان گفت که حافظ دور از خود آزاری زاهدانه و فارغ از ریاضت های خانقاهی یک درویش است و سیرالی الله را در راستی با خدا و خلق خدا، در محبت، در درک و ستایش خوبی و زیبایی و پاکی، و همراه با آن در شادی و سرخوشی و نرنجیدن و نرنجانیدن می یابد. اگر بخواهید سیمای حافظ را در کلام او به تماشا بنشینید، غزل ۳۹۳ در دیوان تصحیح علامه قزوینی را بخوانید: منم که شهرة شهرم به عشق ورزیدن . . .

۶- یک نکته دیگر را هم ناگفته نگذارم که کلام حافظ را با «من حدس می زنم» «من این طور می فهمم»، یا «هرکس به قدر فهمش فهمیده مدعا را» نمی توانیم معنی کنیم. درک سخن او مبانی علمی و معیار درست و دانش زیربنایی می خواهد، و با این تفسیرهای سهل انگارانه است که حافظ گاه شیعه، گاه سنی، گاه جبری و گاه قدری می شود، و دوستان به یاد نمی آورند که او همه این فرقه سازان و فرقه بازان را از معرفت توصیف ناپذیری که در سینه دارد، بی خبر می بیند. در شمار همین گونه تأویل و تفسیرهای سهل انگارانه است که بعضی از راویان روزگاران پیش، و کسانی از حافظ شناسان معاصر غزلی را با حدس و گمان، و فقط با حدس و گمان، به گوشه ای از زندگی فلان پادشاه یا فلان وزیر ربط داده، و زیر بسیاری از غزل ها، تاریخ صدوری گذاشته اند که

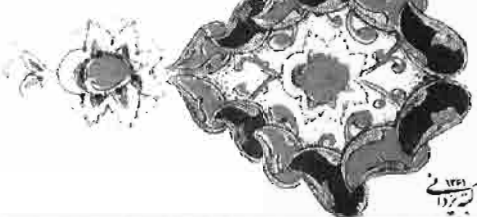
آنجا خزانکه جان بسیارند چاره نیست  
در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست  
کان شمش در ولایت مایه چکاره نیست  
جانانها طالع و جسم تاره نیست  
چون راو کنج بر همه کس استکاره نیست  
هرزید و جامی بسلووی آن ماهیاره نیست

بحریت بحر عشق که میچسبند کناره نیست  
هر دم که دل بعبود می خوشد می بُد  
مار ابله عقل ترسان می سپا  
از چشم خود پر سپس که مارا که میکشد  
فرصت شمر طریقه رندی که این نشان  
روشن چشم پاک تو ان دید چون هلا

گرفت گریه حافظ بهیچ روی  
حیران آن دم که کم از سنگ خاره نیست



صوفی



صوفی

خوش نمی آید و بسیاری از نسخه های معتبر دیوان حافظ آن را تأیید نمی کند، و درباره همین بیت است که دشتی در نقشی از حافظ نوشته است که این کاتب بی مایه «از همان لجنی که خود در آن غوطه می خورده، مشتی به حافظ پاشیده» و این در غزلی است که اتفاقاً ردیف آن هم «آلوده» است!

۸- ایهام و دوپهلویی هم یکی از مشکلات درک منطقی کلام حافظ است. حافظ کلمات و تعبیرها را چنان کنار هم می گذارد که گاه و نه همیشه، دو معنی از شعر او می توان فهمید و بسته به زمینه ذهنی و ذخیره ذهنی خواننده، هر دو معنی هم درست به نظر می رسد، اما این خاصه سخن او را به تمام ابیات دیوان نباید تعمیم داد. مواردی هم هست که با وجود این ساختار موهم، معنی درست کلام یکی است و فقط درک آن معنی نیاز به معلومات زیربنایی دارد، و چنان نیست که هر کس به قدر فهمش مدعا را بفهمد! فراوانی این گونه ابیات در کلام حافظ به حدی است که گویی او خود این جفت و جور کردن را به عمد خواسته و انجام داده، و مشکل دیگری که از این دوپهلویی ها پدید می آید، این است که در بسیاری از آن موارد مضمون و معنی ابیات یک غزل از

"میوه دل" او همان فرزند است و مرگ آن فرزند است که در غزل ۴۷۳ ناگهان و بی هیچ مناسبتی ناله حافظ را به میان ابیات شاد و رندانه می دواند: «یوسف عزیزم رفت، ای برادران رحمی!». سراغ مادر این فرزند از دست رفته را هم در کلام حافظ مکرر می یابیم: یاری که گاه حافظ را در فراق می گذارد و به سفر می رود، و سخن از «یار سفر کرده» مکرر در کلام حافظ می آید و در مواردی هم حافظ پنهان نمی کند که خود در این جدایی و فراق بی تقصیر نبوده است. گاه، هر چند به ندرت، حافظ را در سفر می بینیم که «باز عزم سر کوی یار خواهد کرد» تا «بنای عهد قدیم را استوار کند». و در مواردی روشن است که سخن از یک سامان خانوادگی است، نه آن هوس بازی هایی که حافظ به مدعیان زهد و پرهیز نسبت می دهد و همواره آن را همراه با سرزنشی تند بر زبان می آورد. از تعبیرهایی که حافظ مکرر برای توصیف زیباییان به کار می برد، یکی «شیرین دهنان» است، و در نسخه های خطی دیوان حافظ مواردی هست که به جای آن «شیرین پسران» آمده، و در یکی از آن موارد، پژوهشگر هشیار و پرمایه ای چون علامه قزوینی هم این وجه دوم را ترجیح داده (!) که در آن بیت خاص، به گوش هم

بود، و حاصل یک عمر زیستن با سخن حافظ و کوشش برای درک جان کلام او. با همه این حرف ها، اگر از من بپرسید که من شعر حافظ را چه طور معنی می کنم؟ من در فهم کلام حافظ، با وجود اعتقاد راسخ به آنچه در اینجا نوشته ام، غزل را یک بار از اول تا آخر می خوانم، تا حال و هوای سخن را که در همه غزل ها یکسان نیست، دریابم. غزل «دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند» از اول تا آخر سخن از یک خلسه روحانی است. غزل «منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن» هم به صراحت سخن رند آزاده ای است که فریب زهد ریایی را نمی خورد و «دست زهد فروشان» را هم نمی بوسد. سخن حافظ سه حال و هوای متفاوت دارد: گاه عارفانه و روشن است که از عوالم اهل معنا حرف می زند و سخن عاشقان حق است. گاه عاشقانه است به همان معنی که در همه روزگاران عاشقان از دلباختگی به یک انسان دیگر سخن می گویند، و گاه فریاد دل سوخته رندی است که از احوال باطنی زاهد و صوفی و شیخ و واعظ و قاضی و محتسب پرده برمی دارد، و این حال و هوای رندانه است که در کلام او غلبه دارد، و در واقع حافظ همین رند است و این رند، عوالم اهل معنا را هم درک می کند، اما با خدای خود پیوندی از راه دل دارد که نیازمند تظاهر به صلاح و تقوا نیست. این رند آزاده، زیبایی را هم درک می کند و دوست می دارد و می ستاید. فریبی هم در کار او نیست تا شور و مستی عاشقان را سرزنش کند. تشخیص و تمییز این سه «حال و هوا» هم به یک هشدار دیگر نیاز دارد: گفتم که گاه در یک غزل، همه ابیات در یک حال و هوا نیست، و به زبان ساده تر ممکن است که غزل عاشقانه آغاز شود، پس از یک یا دو بیت، ساختار کلام با تفسیر عارفانه مناسب بیشتری پیدا کند، یا در میان ابیات عارفانه ناگهان حافظ به سراغ ریاکاران برود و کلام، حال و هوای رندانه پیدا کند. در این گونه موارد باید پذیرفت که تک بیتی را بیرون از حال و هوای کلی یک غزل می توان تفسیر کرد.

\* شماره غزل ها در این مقاله مطابق با شماره هر غزل در دیوان حافظ تصحیح علامه قزوینی و دکتر قاسم غنی است، که نویسنده مقاله در آخرین اثر خود «درس حافظ» نیز همان ترتیب را حفظ کرده است.



هم دور می شود. کسانی از حافظ شناسان هم کوشیده اند که این جدایی ابیات را «استقلال ابیات» بگویند، و آن را یک ابتکار، و یکی از تازگی های غزل حافظ به شمار آورند، اما حقیقت این است که این خود یک اشکال است، و اگر حافظ یک بار دیگر دیوانش را تجدید نظر می کرد، شاید بسیاری از این ابیات را از این «استقلال!» در می آورد، و آن ها را با ابیات دیگر غزل مربوط می کرد تا آسان تر فهمیده شود.

۹- برای درک منطقی کلام حافظ، یک نکته مهم دیگر این است که ما از خود بیرسیم که حافظ کی و کجا زندگی می کرده است؟ اولین فایده این سؤال، این است که ما حافظ و بزرگان دیگر ادب فارسی را، در دنیای خودشان و اوضاع و احوال عصر خودشان نگاه کنیم و سخن آن ها را با برداشت های جامعه شناسانه و روشنفکرانه امروز نسنجیم. حافظ در دنیایی و در زمانه ای زندگی می کرده که در آن طفل نوآموز، اگر پدر و مادر باسوادی داشت، مقدماتی از آنها می آموخت، پس از آن اگر پدر توانایی مالی داشت، او را به مکتب داری می سپرد، و در سن و سال بالاتر، شاید پای درس یک عالم فقه و اصول و کلام و تفسیر می نشست، و گاه یکی هم برای بیشتر آموختن به سرزمین دیگری سفر می کرد. جامعه هم، به او چیزهایی می آموخت که برنامه و هدف حساب شده ای نداشت و سرانجام، فرزند یک فرد خطاکار اگر به راه پدر می رفت، همه به این نتیجه می رسیدند که «عاقبت گرگ زاده، گرگ شود» و اگر او به راه راست هدایت می شد، به مرتبه والای «سگ اصحاب کهف» می رسید که «پی مردم گرفت و مردم شد» (!؟). حافظ هم بیشتر این مراتب را پشت سر گذاشته، زبان و ادب فارسی و عربی، قرآن و روایات قرائت و تفسیر آن و دیگر زمینه های مطالعات اسلامی را آموخته و به درک عالیتری از آن دست یافته بود، فرهنگ ایرانی، عرفان آریایی و اسلامی، و ادب چند صد ساله زبان فارسی را خوب می شناخت. با این سرمایه وسیع دانش و آگاهی، نگاهی سرشار از تأثر و دلسوختگی، بر سیمای جامعه ای می افکند، که زیر بار ستم و بی سامانی و فریب و ریاکاری درهم شکسته بود، و حافظ فقط می توانست از سر درد، فریاد دل سوخته را در این کلام آمیخته به طنز و شوخ طبعی بریزد، و راز خلوت زاهد و صوفی و شیخ و واعظ و مفتی و محتسب را بگوید، بی آن که فریاد او به گوش همه خلایق برسد.

۱۰- آنچه تا اینجا گفتم، نتیجه یک سیر همراه با واقع بینی



# یکسونگری و یکسان بینی عارفان

از: دکتر نصرت الله فروهر

اینان برای رعایت حال مردم، رویاروی فرمانروایان قرار گرفته و با پند و اندرز وادارشان ساخته اند تا از ظلم و تبعیض و آدم کشی دست بردارند تا جایی که گفته اند: صدای خلق صدای خداست و یا ابوسعید گفت: هر چه خلق را نشاید، خدای را نشاید، و هر چه خدای را نشاید، خلق را نشاید.

با این دیدگاه است که به "توحید اخص" یا "وحدت وجود در موجود" می رسند و یکسونگری آنان حاصل این دیدگاه آن ها است و با تعبیر عرفانی از حقیقت مطلق و واحد، به این نتیجه می رسند که "همه چیز یکی است" و عالم کثرت جلوه گاه اوست.

## یکسان نگری عرفان و مردم سالاری (انسان محوری)

شعار عارفان یکسان دیدن همه مردم است، زیرا گویند: همه ادیان وحی و الهام یک خداست و همه پیامبران در نظر آنان یک حقیقت اند که در مکان ها و زمان های گوناگون ظاهر شده اند و رسالت آنها آشتی دادن مردم عادی با یکدیگر است.

«لا نفرق بین احد من رسل» (سوره بقره، آیه ۲۸۵).

ابوالفضل سرخسی گفت: ای فرزند، صد و بیست و چهار هزار پیامبر آمدند و مقصودشان یک سخن بود، گفتند: با خلق بگویند که: الله یکی است او را شناسید و او را باشید (تذکره الاولیاء، محمد استعلامی، ص ۸۰۲).

شعار عارفان یکسان دیدن همه مردم است و گویند: همه ادیان وحی و الهام یک خداست، و همه پیامبران پیام آور یک حقیقت هستند که در زمان و مکان های گوناگون ظاهر شده اند و رسالتشان آشتی دادن مردم عادی با یکدیگر است و در تأیید نظر خود به نص: «لا نفرق بین احد من رسل» (سوره بقره، آیه ۲۸۵) استناد می کنند.

چنانکه ابوسعید ابی الخیر گفت: تصوف دو چیز است: یکسو نگرستن و یکسان دیدن.

و نیز گفت: به عدد هر ذره از موجودات راهی است به سوی حق (اسرار التوحید، ص ۹۸ و ۳۲۰).

پس راه وصول به حق بر هیچ کس بسته نیست و کسانی که راه وصول به حق را تنها از راه دین و آیین خاص میسر می دانند در اشتباهند. لذا هیچ کس را حقیر نمی شمردند و خود را ناتوانترین مردم می دانند و می کوشند عجب و خودبینی که بزرگترین ویژگی ناشایست وجود انسان است از خود دور کنند تا مبادا از حقیقت دور افتند.

عارفان همه را با حسن ظن می نگرند و می کوشند مردم را با تعالیم خود به دارا بودن سجایای اخلاقی شایسته و نیک و گذشت و تسامح رهنمون گردند، زیرا انسان ذاتاً تبهکار و شرور نیست، بلکه به دلیل عوامل اجتماعی و سیاسی و اقلیمی در مردم بروز می کند، لذا آن عوامل را باید شناخت و در رفع آن ها کوشید.

إذا كانت الضمائر مؤتلفة لم يضرها أن تكون الديار مختلفة: چون دل ها با هم یکی باشند، اختلاف جایگاه ها زبانی ندارد.

ابوسعید گفت: خدایت آزاد آفرید، آزاد باش.

و نیز گفت: بنده آنی که بند آنی (اسرار التوحید، ص ۷۹).

- بایزید گفت: مردی پیشم آمد و پرسید: کجا می روی؟  
گفتم: به حج. گفت: چه داری؟ گفتم: دویست درم. گفت: به من ده و هفت بار گرد من بگرد که حج تو این است. چنان کردم و بازگشتم (تذکرة الاولیاء، استعلامی، ص ۱۱۹).

- مردی پیش عبدالله مبارک (متوفی ۱۸۱ ه. ق.) گفت: جهودی به دست من مسلمان شد، و من زنار او بریدم. عبدالله گفت: زنار او بریدی به زنار خود چه کردی؟ (اسرار التوحید، ذبیح الله صفا، ص ۲۶۹).

در بررسی هر پدیده فکری باید که به جنبه های سودمند آن در جامعه و مردم توجه شود، لذا تصوف و عرفان نیز از این مقوله نمی تواند دور باشد، چون بحث در موضوعات و مسایلی که در زندگی مردم نتواند سودمند و مؤثر باشد بی فایده خواهد بود، به همین خاطر است که دانشوران از زمان پدید آمدن این عقیده و روش آن را در فرهنگ اسلامی - ایرانی مورد توجه قرار داده اند، اگر چه نمی توان انکار کرد که در سیر تاریخی خود نشیب و فرازهایی دیده و پاره ای از ناراستی و کاستی ها موجب دراز شدن زبان انتقاد شده است. در زیر جنبه هایی سودمند که در روش و بینش صوفیان می توان دید از نظر می گذرد:

۱- یکسونگری به همه مذاهب و یکسان بینی همه مردم موجب آن می شود که عارفان با حسن نیت به همه مردم توجه کنند و از دیگران نیز پاکی دل و روح را خواستار باشند و با تعالیم خود مردم را به داشتن سجایای اخلاقی نیک و گذشت و تسامح و نیک بینی رهنمون باشند، لذا با این نظرگاه است که اگر جسم نازیبا و ناپاک ببینند خم به ابرو نمی آورند و چون باطن مردم را هیچ کس بهتر از خدا نمی شناسد و راز آن را نمی داند از این لحاظ است که به همه با حسن ظن می نگرند و همه را پاک و اهل رحمت می شمارند و مردم را نیز از ظاهرپرستی و قشری گری و ریاکاری منع می کنند و بر این باور هستند که انسان ذاتاً بد و شرور و تهکار نیست و بدی و تهکاری به دلیل عامل های اجتماعی و سیاسی و اقلیمی و اخلاقی در مردم بروز می کند، باید آن عامل ها را شناخت و در رفع و از بین بردنشان کوشید. و در نظر عارفان بزرگترین عیب آدمی زاد این

است که خود را بی گناه و بی عیب بیند و دیگران را آلوده و عیناک مشاهده کند. چون بر این نظر هستند که علم عالم و عارف به همه چیز ها، بویژه شناخت احوال درونی مردم، نسبی و ناقص است. و اگر نیک و بدی از مردم در نظر آید حقیقی نیست بلکه انتزاعی است و نیک دیدن مردم از نیک بودن، و بد دیدن از بد بودن فرد ناشی می شود، پس هر وقت کسی در نظر بد جلوه کند باید در اصلاح خود کوشید و از آفت هایی که مورد بدبینی است باید دیده ها را زدود و پاک کرد. حاصل این نیک بینی و یکسونگری آن بود که همواره مردم را به همکاری و تعاون و یاری دیگران فرا می خواندند و با همه بشریت به صلح و صفا و آشتی می زیستند و پیش از توجه به دیانت و مذهب، دنبال انسان و انسانیت می گشتند. توانگران و فرمانروایان را از عذاب آخرت و خشم خدا می ترسانیدند و آنان را به بخشش و عفو و امانی داشتند. غزالی در نامه ای به سلطان سنجر نوشت:

«بر مردمان طوس رحمتی کن که ظلم بسیار کشیده اند و غله به سرما و بی آبی تباه شده، و درخت های صد ساله از اصل خشک گشته، و هر روستایی را هیچ نمانده مگر پوستینی و مستی عیال گرسنه و برهنه، و اگر رضا دهد که پوستین از پشت باز کنند تا زمستان برهنه با فرزندان در توری شوند، باری رضا مده که پوستشان بازکنند. و بدان که اگر از درویشان چیزی خواهند، همگان بگریزند و در میان کوه ها هلاک شوند، و این پوست باز کردن باشد. . . . و ای پادشاه! امروز به حدی رسیده است که «عدل یک ساعت برابر عبادت صد سال است» (مبانی عرفان و احوال عارفان، ص ۷۵). و این صوفیان بودند که در جامعه خویش فریاد می زدند که «صدای خلق، صدای خداست». و ابوسعید ابی الخیر می گفت: «هرچه خلق را نشاید، خدای را نشاید، و هرچه خدای را نشاید، خلق را نشاید» (اسرار التوحید، ص ۵۹).

آنچه در نامه غزالی بیشتر جلوه می کند همانا مردم دوستی و نیک بینی و یکسان نگری است و با این نظر خود را در مقابل فرمانروایان قرار می دهند که از ستم و جور و بی عدالتی آنان نسبت به مردم کم کنند و نیز اگر فرمانروایان از حال زیردستان بی خبرند آنان را به توجه به حال زیردستان و ادار کنند و اموالی را که ذخیره می کنند به صاحبانشان ببخشند و از فقر و نداری رها سازند.

غزالی می گوید: عرفا از حسیض مجاز، به اوج حقیقت

حسی عالم صورت و "الله" همان "ظاهر مجموع" است، نه حقیقتی غیر آن. و آن ظاهر مجموع عبارت از حقیقت انسان کبیر است و آن را "کتاب مبین" گویند و انسان صغیر نمونه و نسخه‌ی مجملی از همان کتاب مبین و انسان کبیر است. . . . عامل چنین باورهای جاهلانه در شأن بزرگان عرفان، حاصل اشتباه آنان در اطلاق‌های "وجود" است که گاهی وجود بر ذات حق اطلاق می‌شود و گاهی شامل "مطلق"، و گاهی نیز به مفهوم عام "عقلی" مورد نظر است (اسفار، ج ۲، ص ۶-۲۴۵ به نقل از فلسفه عرفان، ص ۱۲۵).

«عارفی که "الله" را همان "ظاهر مجموع" یا "انسان کبیر" یا جلوه گاه رخ او می‌داند، در واقع به حقیقت جهان خارج اعتقاد دارد و وحدت واقعی و حقیقت جهان دارای ظاهر و مظاهری است که اگر کثرتی نیز باشد در ظاهر و مظاهر است. و نیز یک حقیقت محض و باطنی دارد که در آن حقیقت محض و وحدت کامل خود از هرگونه کثرت منزّه است و انسان صغیر نیز حواسی در ظاهر دارد. "من فروتر" که بدان وسیله با ظاهر عالم در تماس است که با تفرقه و کثرت سر و کار دارد و یک حقیقت باطنی دارد (من فراتر) که وسیله آن با حقیقت جهان، وحدت می‌یابد. . . .»

نیز انسان با چشم باطن به شهود حقیقت نایل می‌شود، آنچه در سخنان عارفان درباره وهم و خیال بودن جهان مطرح می‌شود همه در مقام مقایسه ظاهر و مظاهر جهان با آن حقیقت مطلق و واحد باطنی است.

نیست وش باشد خیال اندر روان

تو جهانی برخیالی بین روان

(مثنوی جلد ۱، ص ۷۴)

و اگر قرار باشد که از آن حقیقت مطلق و واحد، بر طبق قاعده عرفانی تعبیر شود نتیجه این می‌شود که "همه چیز، یکی است" که حاصل آن می‌تواند با عبارتی دیگر عرضه شود که همه چیز خداست، «که همان یکسان‌نگری یا وحدت وجود یا یکسان بینی و یکسونگری» را در خود نهفته دارد. شاهدهی از شیخ محمود شبستری مؤید این نظر است:

جناب حضرت حق را "دوبی" نیست

در آن حضرت "من" و "ما" و "تویی" نیست

"من" و "ما" و "تو" و "او" هست یک چیز

که در "وحدت" نباشد هیچ تمییز

پرواز کرده و پس از استکمال خود، در این معراج درونی به عیان می‌بیند که در همه کون غیر از خدا دیاری نیست و همه چیز از "وجه" او، در معرض هلاک و نابودی است. . . . و هرچه در عالم هست دارای دو وجه است: ۱- وجهی به سوی خود ۲- و وجهی به سوی خدا.

در حالت اول و به لحاظ "وجهی به سوی خود" عدم است و به لحاظ حالت دوم موجود است، در نتیجه جز خدا و وجه او در همه هستی، موجودی نیست. کل شیء هالک الا وجهه (سوره قصص، آیه ۸۸) و ندای "لمن الملک" هر لحظه در گوش جانسان طنین انداز است.

بر مبنای همین دیدگاه است که موضوع "وحدت وجود" محوریت فکری عارفان را شکل می‌بخشد که: جز یک وجود و موجود در هستی وجود ندارد، اما آن حقیقت محض با قیده‌های اعتباری مقید شده و منشأ کثرت‌های خیالی و وهمی گردیده است، و از این تلقی خود یعنی "وحدت موجود در کثرت" را با واژه "توحید اخص" یاد کرده اند که می‌توان آن را "وحدت وجود در موجود" نامید، زیرا:

وحدت وجود به مفهوم آن است که وجود دارای نوع و افراد نیست.

کثرت وجود: در مفهوم دارا بودن مراتب و درجات متفاوت در کمال و نقص و پیشی و پستی زمانی، در وجود است.

وحدت موجود: در عین توجه به کثرت در این مفهوم است که از لحاظ اصالت وجود، موجود حقیقی همان وجود است. پس وحدت وجود عین وحدت موجود است و کثرت آن کثرت موجود است که عرفا از این باور به نام "توحید اخص الخواص" یاد کرده اند (فلسفه عرفان، ص ۱۲۴).

ملاصدرا در اسفار در بحثی با عنوان "وهم و تبییه" می‌نویسد:

«گروهی از جاهلان منسوب به تصوف، از آن عالمانی که طریق عالمان عارف را تحصیل نکرده، به مقام عرفان نرسیده اند، به دلیل ناتوانی فکری و سستی اعتقاد، و سلطه وهم بر باطنشان، چنین گمان برده اند که: ذات احدیت - که در زبان عارفان از آن به عنوان "مقام احدیت" و "غیب هویت" و "غیب الغیوب" تعبیر کرده اند، به صورت مجرد از مجالی و مظاهر، دارای تحقق بالفعل نیست، بلکه متحقق همان عالم صورت است و قوای روحانی و

شود با وجه باقی غیر، هالک

یکی گردد سلوک و سیر و سالک

(گلشن راز، طهوری، ص ۳۵)

هنگامی که در هستی، باور کسانی این باشد که "همه چیز یکی است" چنین کسانی به قیدهای دست و پاگیری بی توجه می شوند و همه را یکسان می بینند و در جهان بینی خود به یک چیز توجه می کنند و آن حقیقت واحد است و همه این تکثرات ظاهری را منبعث از او می دانند لذا:

کفر و دین در بر عشاق نکوکار یکی است

کعبه و بتکده و سبحة و زنار یکی است

نیکلسن شرق شناس انگلیسی خوب گفته است که: «همه

مردمی که مسلمانند و با پیروان سایر ادیان و مذاهب، به مدارا و تسامح و گذشت و مهربانی می زیند، صوفی اند، اگرچه خود را صوفی رسمی ندانسته اند و در باب تذکره ها آنان را جزو صوفیان یاد نکرده اند (فلسفه عرفانی، ص ۱۵۲).

حتی در فرمایشات مولا علی (ع) می توان مواردی را یافت که

مؤید وحدت وجود و یکسان بینی بوده باشد: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه، خطبه یکم).

همراه و با همه چیز است بدون نزدیکی با آنها، و بیرون و غیر از اشیاء است بدون زایل شدن و جدایی از آنها، یک بحث و گفتاری درباره تنزل ذات حق در فلسفه مورد نظر است که برای تأیید این نکته که عارف سالک با توجه و عنایتی که به آن نظرات فلسفی - عرفانی پیدا می کند به یکسو نگرستن و یکسان دیدن علم پیدا می کند و باورمند می شود و می توان از آن نظر برای تأیید مطالب مقاله سود برد و آن چنین است:

ماهیات عالم هستی و اشیاء از آن لحاظ که صورت های

علمی حضرت حقند، متصف به مجعولیت نیستند، زیرا جعل<sup>۱</sup> به وجود خارجی اشیاء تعلق می گیرد، و تا وجود خارجی پیدا نکنند،

مجعول نمی شوند، پس ماهیات و اعیان ثابت به لحاظ ثابت بودن مفهومی و قرار داشتن علمی فاقد ثبوت خارجی و وجود عینی

هستند. همین معنی را در حدیث مشهور «ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره» که همان ظهور ماهیات است،

می توان یافت که حدیث بسیار گویا و رسایی است درباره یکسانی و استفاده و بهره مندی مخلوق از نور واحد بر حسب استعدادشان به

نظر می آید که نظر ملاحظه را "صدر المتألهین" را که درباره اصالت

وجود مطرح می کند از نظر بگذرانند.

البته نباید از نظر دور داشت که این عقیده که عرفا درباره مراتب وجود و تنزل نوزالانوار تا مرتبه طبیعت در بحث های خود مطرح می کنند، همگی برگرفته و متأثر از عقاید فلوطین است که در فرهنگ اسلامی با واژه های ویژه بیان می شود.

۱- معلول حقیقی و صادر اول وجود منبسط است که در هر موجودی از موجودات امکانی با حدی از حدود و قیدی از قیود متحد است و جلوه گری او در همان حدود و قیود است، و اولین وجودی که از مرتبه و جویی تنزل یافته است "عقل اول" است.

۲- موجودات امکانی همگی شؤن وجود واجب بالذات و جلوه های او هستند.

۳- وجودات امکانی، روابط محض و تعلقات صرف هستند، حقایق وجودی و هویات عینی آنها، عین نسبت تعلق به وجود واجبند نه منتسب و متعلق، زیرا وجود واجب نور محض است و وجود های دیگر اشعه آن نورند. بدیهی است که شعاع نور نمی تواند استقلال داشته باشد.

۴- معلول شأنی از شئون نازله علت است، لذا از نظر عقلی و خارجی قائم به علت است، و علم به حقیقت عینی هر موجود در واقع مستلزم علم به حقیقت اولی وجود است، و وجود واجب مقوم ذاتی اعیان وجودی موجودات است. دست یابی به چنین علم از راه علم شهودی حضوری که ویژه عارف کامل واصل فانی در ذات احدیت، میسر است.

۵- حقیقت هر چیز همان وجود خاص به اوست که از لحاظ عقل محدود به حدود و قیودی است.

۶- تمثیل وجودات امکانی در رابطه و تعلق به واجب تعالی و عدم استقلال خارجی و ذهنی مانند معنی حرفی است (اعتباری).

۷- قیام موجودات به واجب الوجود، قیام صدور است و نسبتشان نسبت شأنی است به صاحب شأن، نه نسبت معلول به علت.

۸- مجعول بالذات به جعل بسیط، وجود است نه ماهیت و یا ائصاف ماهیت به وجود، و ماهیت مجعول بالعرض است یعنی مجعول به جعل وجود است.

۹- ماهیت را - که به اصطلاح منطقی - کلی طبیعی گویند، در حد ذات عاری از وجود و عدم است و خالی از هر قید و شرط...

بودند و آن را در انحصار هیچ دین و مذهبی نمی دانستند (فلسفه عرفان، ص ۱۵۴).

محمد بن منور گوید: شیخ ما را پرسیدند که مردان خدا در مسجد باشند؟ گفت: در خرابات هم باشند (اسرار التوحید، ص ۹۵).

ابن سینا در نمط نهم به جنبه های اخلاقی عرفان پرداخته و می نویسد:

«عارف، خوش روی و خرم و خندان است، از فروتنی، کوچک را چنان بزرگ می دارد که بزرگ را، و با افراد گمنام چنان به خوشی رفتار می کند که با افراد سرشناس، و چگونه خوشروی نباشد، در حالی که شیفته حق است، و شیفته همه چیز، که حق را در همه چیز می بیند، و چگونه همه را برابر نداند، در حالی که او همه را همانند می یابد و شایستگان شفقت و ترحم که سرگرم باطلند (به امور دنیایی مشغولند).

او به دنبال تجسس و پرس و جو نیست، و با دیدن منکری از سرخشم کاری نمی کند، بلکه با دلسوزی برخورد می کند، زیرا که از سر قدر آگاه است. هرگاه که امر به معروف کند، با مدارا و خیرخواهی خواهد کرد، نه با درشتی و خشم و تحقیر.

عارف شجاع است، و چرا شجاع نباشد، او که از مرگ هراسی ندارد. کریم و بخشنده است و چرا نباشد؟ او که به باطل دلبستگی ندارد. او خطابخش است و چرا نباشد، در حالی که نفس او بزرگ تر از آن است که با مشاهده خطا و لغزش بشری، تحت تأثیر قرار گیرد و بدرفتاری کند. او کینه ها را از یاد می برد و از کارهای خلاف دیگران نیز آزرده نمی شود، و چرا چنین نباشد؟ که سراپای هستی او سرگرم حق است (فلسفه عرفان، ص ۴۸۴).

عارف بر اساس اعتقادات خویش هرگز دچار تنگ نظری نیست، زیرا همه جهان را جلوه گاه معشوق می داند.

جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست

ماه و خورشید هم این آینه می گردانند

گر به سرچشمه خورشید برد بوی تو باد

عقل و جان گوهر هستی به نثار افشانند

از نظرگاه بلند نگرانه و تعالی نگر عارف، جهان جلوه حق

است، و او حق را در همه چیز می بیند، و چون شیفته و عاشق حق است، لذا به همه مظاهر حق عشق می ورزد و همین بلند نظری و تعالی اندیشه اوست که همه را یکسان می بیند. رویداد شهادت و

۱۰- اضافه اشیاء به واجب و اضافه واجب به اشیاء، اضافه اشراقی است که عین ایجاد و انشاء و ابداع اشیاست و این اضافه خلاف اقسام دیگر اضافات موجب تحقق مضاف الیه در خارج می باشد.

۱۱- برای هر موجود در سیر نزولی و یا صعودی درجات و مراتبی است که همگی شوون گوناگون و جلوه های متعدد همین وجود واجبند. پس انسان موجود به وجود علمی در ذات حق تعالی، و انسان مجرد عقلی، و انسان برزخی، و انسان طبیعی همگی درجات مختلف یک حقیقت انسانی هستند.<sup>۲</sup>

ابوسعید ابی الخیر گفت:

"به عدد هر ذره از موجودات، راهی به سوی حق وجود دارد".

از این دیدگاه است که راه وصول به حق بر هیچ کس بسته نیست و پیروان برخی از ادیان که راه وصول به حق را تنها از دین و آیین خود ممکن می دانند از تعصب خالی و عاری نیستند و سخت در اشتباه هستند.

مولوی گفت:

اختلاف خلق از نام اوفتاد

چون به معنی رفت آرام اوفتاد

از نظرگاه است ای مغز وجود

اختلاف مؤمن و گبر و یهود

سخت گیری و تعصب خامی است

تا جنبی کار خون آشامی است

ماهیانیم و تو دریای حیات

زنده ایم از لطف این نیکو صفات

متصل نه منصل نه ای کمال

بلکه بی چون و چگونه و اعتلال

(مثنوی مولوی، دفتر سوم)

هدف عارفان از این یکسان بینی و یکسونگری، احترام به

انسان و انسانیت بود و بیش از همه چیز در جامعه به انسانیت توجه داشتند و تلاش همه آنها برای انسان شدن و امکان انسان ساختن دیگران بود، و می گفتند: دین برای این است که مردم را با اخلاق انسانی خوشخوتر و نرمتر و مهربان تر و . . . انسانی متعادل بسازد، و پیش از مسلمان شدن و مسیحی و یهودی و بودایی و زردشتی شدن باید فرد انسان باشد لذا در جستجوی انسان کامل

عارف واقع می شود و چون از دیدگاه عرفا، انسان و بویژه "انسان کامل" مظهر کامل اسماء و صفات خدایی است، لذا تسلیم عاشقانه و عشق به وی قهری خواهد بود.

و انسان کامل کسی است که بسیاری از تعلقات و قیودات را از خود دور کرده و آینه تمام نمای معشوق حقیقی شده، در واقع "لاهورت" بدون شائبه و زحمت حلول در "ناسوت" تجلی کرده است، و ظاهر و مظهر با وحدتی که ادراک آن در حد و ظرف عقل و اندیشه ممکن نیست نمایان شده است. سخن پیامبر (ص) مورد استناد بسیاری از عارفان است و از این حدیث که «من رأی فقد رأی الحق» استفاده کرده به یکسان بینی خود دلیل آورده اند چون انسان "خلیفه الله" است.

مولوی می گوید:

چون مرا دیدی خدا را دیده ای

گردد کعبه صدق بر گردیده ای

خدمت من، طاعت و حمد خداست

تا نپنداری که حق از من جداست

چشم، نیکو باز کن در من نگر

تا ببینی نور حق، اندر بشر

تن شناسان، زود ما را گم کنند

آب نوشان، ترک مشک و خم کنند

جان شناسان از عددها فارغند

غرقة دریای بی چووند و چند

جان شو و از راه "جان" جان را شناس

یار "بینش" شو، نه فرزند "قیاس"

(مشوی مولوی، دفتر دوم)

محي الدين ابن عربي، از شخصیت های بزرگ تصوف و

عرفان است که در عرفان اسلامی از "انسان کامل" سخن گفته و به

استناد حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» انسان را عالم اصغر و

روح عالم اکبر و اکمل موجودات و خلیفه الله گفته است و آن مظهر

را صورت کامل حضرت حق و آینه جامع صفات الهی نامیده، لذا

سالکان راه عرفان و معرفت حق نه با اندیشه بلکه از راه مشاهده به

انسان می نگرند و او را مظهر حق تعالی می بینند (فتوحات مکیه،

ج ۳، ص ۲۸۱).

دکتر صاحب الزمانی در کتاب "خط سوم" از ابعاد شخصیت

انسان کامل به نحو شایسته سخن رانده او را با ویژگی های زیر که

سخنان حلاج به روز مرگ، بسیار با یکسان بینی وی که زاینده از لطف و عنایت حق می تواند باشد در تذکرة الاولیا شایسته تأمل است:

«چون به زیر طاقش بردند به باب الطاق، پای بر نردبان نهاد.

گفتند: حال چیست؟ گفت: معراج مردان سردار... دست

بر آورد و روی در قبله مناجات کرد، و خواست آنچه خواست، پس

بر سر دار شد. جماعت مریدان گفتند: چه گویی در ما که مریدیم و

آنها که منکراند و تو را سنگ خواهند زد؟ گفت: ایشان را دو ثواب

است، شما را یکی. از آن که شما را به من حسن الظنّی بیش نیست

و ایشان از قوت توحید به صلابت شریعت می جنبند، و توحید در

شرع اصل بود و حسن الظنّ فرعی... پس خواستند زبانش ببرند.

گفت: چندانی صبر کن تا سخنی بگویم. روی سوی آسمان کرد و

گفت: الهی بر این رنج که از بهر تو می دارند، محرومشان

مگردان، و از این دولتشان بی نصیب مکن» (تذکرة الاولیاء).

عارف کامل پس از رسیدن به کمال و حصول بصیرت به این

حقیقت پی می برد که "لیس فی الدار غیره دیار" لذا به پدیده های

جهان هستی عشق می ورزد که "همه عالم از اوست" و این دیدگاه

تا جایی می رساند که او با گستاخی فریاد می زند که نه از اوست

بلکه "او" است، زیرا پدیده های عالم هستی آینه و مظهر و سایه و از

مظاهر او هستند، و شمس مغربی با این دیدگاه غزل زیر را پرداخته

است:

من که در صورت خوبان همه "او" می بینم

تو مپندار که من روی نکو می بینم

نیست در دیده من هیچ، مقابل همه اوست

تو قفا می نگری، من همه رو می بینم

هر کجا می نگرد دیده بدو می نگرد

هر چه می بینم ازو، جمله بدو می بینم

تو به یک سوش نظر می کنی و من همه سو

تو ز یک سو و منش از همه سو می بینم

می باقی است که بی جام و سبو می نوشم

عکس ساقی است که در جام و سبو می بینم

گاه با جمله و گه جمله از او می دانم

گاه "او" جمله و گه جمله در "او" می بینم

این مظهر "انسان" هر چه کامل تر و تمام تر در خود

جلوه های حق را متجلی کند، بیشتر مورد توجه عشق و علاقه

نظرگاه شمس تبریزی است معرفی می کند:

اندیشمندی، بینشمندی، زمان آگاهی، خودآگاهی، خویشتن داری، خودیاری و خود مختاری، مردم خواهی (احساس مسؤلیت اجتماعی)، فداکاری، رهاسازی و استقلال بخشی، فروتنی و گردنکشی، پرهیز از پیش داوری، عشق و آرمان، اصالت و خلافت، استقامت و پایداری، ویژگی های بالاچهارده صفت برای انسان کامل است و عارفان همواره می خواهند که از انسان ها انسان کامل تربیت کنند تا در جهان هستی یا اجتماعی که در آن زندگی می کنند جامعه ای آرمانی فراهم کنند.

و در بخش رها سازی که یکی از ویژگی های انسان کامل است شاید همین نظر نهفته باشد.

«انسان کامل، نه با لطف و قهر نمی خواهد از انسان ها برده و پیرو برای خویشتن فرسازد، او انسان ها را به خاطر خود آن ها می خواهد، آن ها را می پرورد، لیکن به هنگام نیز، به تفویض و اختیار، و واگذاری و استقلال به آنان همت می گمارد. او هر بند اسارت بار را میان خود و آنان می گسلد، هر چند هم که به ظاهر، این بند گسستن و پیوند شکستن، گسستن و فرو شکستن پیوند عاطفه مهر باشد. فرد ناپخته تا رسیدن به حال پختگی و خودیاری ناگزیر از رهنمونی و پیروی از شیخ کامل است، انسان کامل، استعمارگر نیست، رهایی بخش است» (فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۸۱).

انسان کامل اندیشمند و روشن بین است و او با داشتن درک شهودی از همه پدیده های جهان، درکی والا دارد. و با زمان آگاهی خویش به هر سه بعد زمان - گذشته و حال و آینده - با تناسب و تعادل می نگرد و گذشته را به بررسی می گیرد تا از لغزش های حال و آینده مصون باشد و به طرح ریزی بهتر آینده پردازد.

او بر کیفیت و کمیّت غم ها و شادی های خویش آگاه است و با این آگاهی خویش "مغرور" نیست ولی دارای "عزت نفس" است و می داند که کیست و چیست، چه می خواهد و چگونه و چرا می خواهد و محدودیت های او چیست خودآگاهی او شامل: درون آگاهی و برون آگاهی است. با درون آگاهی هر لحظه به ارزیابی و خود سنجی خود می پردازد و بایرون آگاهی خود بر نفس خود و جامعه آگاه است و سخن گفتن و خاموشی، مهر و خشم او به هنگام است، زیرا از غنای روح و عزت نفس و شناخت زمان، همه کارهای او از روی تعادل و مصلحت دیگران و جامعه خود

است (خطّ سوم، ص ۵۹۳-۵۹۰) و شمس تبریزی از این حالت سخن می گوید:

بعضی کاتب وحی اند، و بعضی محلّ وحی اند، جهد کن تا هر دو باشی، هم محلّ وحی باشی، هم کاتب وحی، خود باشی (همان منبع، ص ۹۰).

### یادداشت ها

۱- جعل از نظر کلامی عبارت است از افاضه اشراقیه جاعل نسبت به معجول که با این افاضه ماهیات حصول خارجی پیدا می کنند.

۲- ر. ک. مصباح الانس، حمزه فناری، ترجمه محمد خواجهی، مقدمه ص ۵۲-۳.

### فهرست منابع

یثربی، یحیی، ۱۳۷۰ ش. فلسفه عرفان، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، قم.

مولانا جلال الدین رومی. ۱۳۷۶ ش. مثنوی معنوی، به کوشش عبدالکریم سروش، تهران، چاپ دوم.

شبستری، شیخ محمود. گلشن راز، به کوشش طهوری، تهران.

معجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه. ۱۳۶۹ ش. به کوشش سید محمد کاظم محمدی، چاپ دوم، دفتر نشر.

فناری، حمزه، ۱۳۷۴ ش. مصباح الانس، به کوشش و ترجمه خواجهی محمد.

محمد منور. ۱۳۲۰ ش. اسرار التوحید (منتخب)، به کوشش بهمنیار، تهران.

محمد منور. ۱۳۵۴ ش. اسرار التوحید. به کوشش ذبیح الله، امیرکبیر.

عطار نیشابوری. ۱۳۷۲ ش. تذکرة الاولیاء، به کوشش دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوآر، چاپ هفتم.

دیوان حافظ شیرازی. ۱۳۷۴ ش. به کوشش جریزه دار، انتشارات اساطیر، چاپ پنجم.

ابن عربی، محیی الدین. بدون تاریخ. فتوحات مکیه، دار صادر بیروت لبنان. صاحب الزمانی، ناصرالدین، ۱۳۵۱ ش. خطّ سوم، انتشارات عطایی، تهران.



گفتم: ای پیر این چشمه زندگانی کجاست؟

گفت: در ظلمات.

گفتم: راه از کدام جانب است؟

گفت: از هر طرف که روی، اگر راه روی، راه بری.

(رساله عقل سرخ، سهروردی)

# در جستجوی حکمت خسروانی

بخش نخست

## از: پرویز نوروزیان

### ویراستار: نیمان قولیان

است. (همایی جلال الدین، ۱۳۶۸ ص ۳۷۸) با تعریفی که غزالی از فلاسفه با عبارت " اهل منطق و برهان " بدست می دهد معلوم می شود در زمان او یعنی حدود ۵۰ سال قبل از شهاب الدین سهروردی، تنها پیروان فلسفه مشاء به عنوان اهل فلسفه بشمار می آمده اند و گرایش با عنوان " حکمت اشراق " شناخته شده نبوده است. تنها رشته نزدیک به حکمت اشراق، " حکمت الهی " بود که در آن با بکارگیری استدلال منطقی، سعی در تبیین شناخت جهان و چگونگی تکوین آن می شد.

### سهروردی همانند فردوسی

علمای علوم نقلی، از همان ابتدا به علوم عقلی به دیده تحقیر نگریسته و این نوع علم را بیهوده و باعث اتلاف وقت می دیدند. علاوه بر این، تجاوز هواداران حکمت یونانی را به ساحت مقدس الهیات بر نمی تابیدند، چون معتقد بودند وظیفه انسان تقلید از احکام شرع و تعبد است و مجاز به اظهار نظر در حیطه الهیات نیست. مخالفت های این علماء با حکما، که غالباً با اتهام زندقه و فتوای قتل همراه بود هرگاه به پشتوانه حاکمی متعصب صورت می گرفت، باعث بروز فتنه ها و خون ریزی فراوان می شد. تاریخ قرون اولیه حکومت عباسیان مملو از این قبیل زندقه کشی ها است.

در خراسان بزرگ، دانشمندان نجله ها و مذاهب متعدد تحت

### تاریخچه حکمت

فلسفه که نزد متفکرین اسلامی و با اقتباس از آیات قرآن همچون (یؤتی الحکمة من یشاء) به واژه حکمت تبدیل یافته، از نظر مفهومی، تطوراتی در طول تاریخ خود کرده است. حکمت مشاء و حکمت اشراقی و حکمت خسروانی از دل آموزه های برخاسته که دانشمندانی نظیر ابن سینا و فارابی و سهروردی و ملاصدرا با بهره گیری از میراث یونانی و مصری و ایرانی فلسفه حاصل کرده بودند. از قرن دوم قمری همراه با ترجمه کتب ایرانی و یونانی به زبان عربی در دارالحکمة بغداد، مسلمانان با علوم همچون فلسفه و منطق، طب، ریاضیات، هندسه، نجوم و موسیقی آشنا شدند. بعدها از میان آنان مدرسینی برخاستند که این دروس جدید را به طالبان آموزش می دادند. مجموعه این علوم جدید، در تقابل با علوم نقلی که شامل معارف برگرفته از قرآن و حدیث و فقه بود، با عنوان علوم عقلی شناخته شد. از این دوره به بعد صاحب نظران فلسفه به نام حکیم خوانده شدند.

امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) دانشمند پرآوازه و رئیس مدرسه نظامیه بغداد جویندگان حقیقت در عصر خود را در چهار گروه: متکلمان، باطنیه، فلاسفه و صوفیه دسته بندی کرده و نوشته است: تنها همین چهار فرقه بر هر مذهبی که باشند، اهل تحقیق اند اما دیگر فرق و طوایف اساس کارشان روی تقلید و تعبد محض



### رویکردانی شیخ از فلسفه مشاء

شهرزوری، شاگرد باوفای سهروردی، گزارش داده که استادش شهاب الدین در جستجوی حکمت اشراق رنج سفرهای زیادی را متحمل شده است. سهروردی پس از تکمیل حکمت مشاء و راضی نشدن از یافته هایش در آن، دچار دگرگونی احوال شده و در پی نایافته خود به شهرهای بسیار سفر کرده است. خود شیخ نیز به طولانی بودن دوران سفرهای خود اشاره می کند: "به تحقیق سن من نزدیک به سی سال رسید و اکثر عمر در سفر گذشت" (سجادی جعفر ۱۳۶۳ مقدمه). طول دوره وفاداری وی به حکمت مشاء مشخص نیست، اما از نوشته های خودش بر می آید که مدتی از هواداران متعصب این حکمت بوده است: "در گذشته شدیداً به طریقه مشائیان میلی مفرط داشتم و مصر بر این بودم" (سهروردی شهاب الدین، ۱۳۷۷ ص ۲۶۱). اگر گمشده خود را در حکمت مشاء نمی یافت، نه به سبب اشکالاتی بود که در این فلسفه می دید، بلکه این نکته را دریافته بود که مسائل فلسفی را آنطور که باید نمی فهمید. سرانجام مکاشفه ای به سهروردی دست می دهد که در آن مشکل خود را با ارسطو در میان می گذارد: "شی در خلسه ای خواب گونه ارسطو، معلم اول، را دیدم و از دشواری علم به او شکایت بردم" (سهروردی ۲۵۳۵ ص ۱۴۱). دیدن سروش غیبی در صورت ارسطو، خود خبر از اعتقاد عمیق او به فلسفه مشاء می دهد. این مکاشفه نقطه عطفی در زندگی سهروردی است که وی را از حکمت مشاء به عنوان ابزاری برای شناخت حقیقت مایوس و رویگردان می کند.

### ورود به سلک درویشان

توصیه سروش غیبی به وی این بوده است: "به خود بازگرد و از ذات خویش پرسش کن. تو ذات خود را به ذات خود درمی یابی. این دریافتن نتیجه حصول صورت نیست. در ذات تو عقل و عاقل و معقول یکی است" (همانجا ص ۱۴۱). شاید پس از این مکاشفه است که وی از نیافتن مطلوب خود در فلسفه مشاء مطمئن می شود و به طریقت صوفیان رو می کند. به احتمال بسیار زیاد سهروردی در اصفهان به سلک درویشان درآمده است، زیرا در رساله "بستان القلوب" اقرار می کند آن را به درخواست جماعتی از "اصحاب دل" که با آنان در اصفهان نشست و برخاست داشته تحریر کرده است. این رساله در آداب تصوف از جمله ضرورت داشتن پیر، و تلقین ذکر و روش چله نشینی است (همانجا ص

حمایت دولت سامانی آزادانه به پژوهش مشغول بودند. پس از سقوط سامانیان در آغاز قرن پنجم، حاکمان ترک غزنوی و سلجوقی و غز و خوارزمشاهی یکی پس از دیگری بر ایران حکومت کردند. مورخین گزارش داده اند این سلاطین ترک هر بار با ادعای برحق بودن فرقه معینی از اسلام که به آن معتقد بودند، به آزار و تعقیب و قتل معتزله و فلاسفه و رافضیان و قمرطیان و باطنیان پرداختند (صفا ذبیح الله، ۱۳۶۶ ج ۲ ص ۱۳۷). همین مورخ نوشته است: از میان دانشمندان قرن چهارم و پنجم و ششم کمتر کسی را می توان یافت که از اتهام به کفر و زندقه و الحاد برکنار مانده باشد" (همانجا ص ۲۷۵).

در میانه قرن ششم و در اوج فتنه دانشمندکشی، در دهکده سهرورد نزدیک شهر زنجان مردی به نام شهاب الدین سهروردی متولد شد که در تعالی بخشیدن به نام ایرانی همچون فردوسی بود. این بار پرچم مفاخر ملی ایران در دست شخصی قرار گرفت که همچون سلف خود حکیم طوس، از تبار حکیمان بود و اعلام می کرد میراث دار حکمتی شده است که نیاکان فرهیخته اش به آن معرفت داشته اند و در طوفان حوادث روزگار، اسناد آن مفقود شده است. سهروردی آن را به نام "حکمت اشراق" می خواند و حکمای بعد از وی به مناسبت اینکه وی نظام دهنده آن بود، وی را "شیخ اشراق" لقب دادند.

### تحصیلات سهروردی

از چگونگی دوران کودکی شهاب الدین سهروردی (۵۸۷-۵۴۹) اطلاعات مختصری برجای مانده است. می دانیم که ابتدا حکمت را نزد شیخ مجدالدین جیلی در مراغه فراگرفته است. در بزرگی مقام و مرتبت این استاد فلسفه، شایان ذکر است که شاگرد دیگرش (و شاید همدرس شهاب الدین) قوی ترین مخالف فلسفه ابن سینا یعنی امام فخر رازی (۶۰۶-۵۴۳) بوده است که بخاطر ایراد شک به بیشتر اصول فلسفی، او را به نام "امام المشککین" خوانده اند. سهروردی سپس برای تکمیل تحصیلات خود به اصفهان رفته است. در آن دوران در بیشتر شهرهای ایران مدارس متعددی توسط خواجه نظام الملک، وزیر دانشمند ایرانی، ساخته شده بود که به آن ها "نظامیه" می گفتند. نظامیه اصفهان از روی نام اولین مدرس معروفش صدرالدین خجندی، به "صدریه" شهرت داشت. محتمل است شهاب الدین برای تکمیل تحصیلاتش در این مدرسه نیز تعلیم دیده باشد.

می‌دارد: "تنها صوفیان و مجردان از مسلمانان طریق حکمت و دانش راستین را دریافته‌اند و به سرچشمه نور رسیده‌اند" (سهروردی ۱۳۷۷ ص سی و یک).

سنوالی که در اینجا به ذهن خطور می‌کند این است که با وجود شناخت تصوف به عنوان تنها راه رسیدن به حقیقت، چگونه سهروردی همانند صوفیان دیگر دفتر و قلم و بحث فلسفی را از کف نهاده و حکیم باقی مانده است؟ علت را بایستی در اوضاع زمانه سهروردی جستجو کرد.

### دفاع از کیان ایرانی

سرزمین ایران از اواخر قرن چهارم قمری تا هجوم مغول، نزدیک به سیصد سال صحنه تاخت و تاز و غارت قبائل ترک بوده است. ذبیح‌الله صفا قرن ششم را (که در اواسط آن سهروردی بدنیا آمده) دوره ضعف اندیشه ملیت در ایران می‌داند (صفا ذبیح‌الله ۱۳۶۶ ج ۲ ص ۹۸). مورخین قتل و غارت‌های ترکان غز را که به خراسان تاخته بودند بی سابقه دانسته‌اند. در سال ۵۴۹ ترکان مردم نیشابور را قتل عام نموده و پس از غارت شهر آن را به آتش کشیدند. بسیاری از مشاهیر دانشمندان خراسان که در نیشابور بودند در این فتنه از میان رفتند. نظیر همین بلا بر شهر پررونق توس، که در آن زمانه، معدن دانشمندان و اهل علم بود نازل شد. هر دو شهر علاوه بر دانشمندان برجسته دارای کتابخانه‌های مجهزی بودند که همه در آتش آن فتنه سوختند (همانجا ص ۸۸). ترکان نه تنها به جان و مال و ناموس مردم تعدی می‌کردند بلکه اعتقاداتی سواي آنچه خود به آن معتقد بودند را نیز تحمل نمی‌کردند. ترکان نومسلمان در تعصب و سختگیری نسبت به عقاید و آراء مذهبی خود و طرفداری از فرقه‌ای معین، از مسلمین دیگر بزودی پیش افتادند (همانجا ص ۹۵). و کار را به آنجا رساندند که هم صدا با متعصبین اهل سنت هر چیز را که بوی ملیت ایرانی می‌داد با عنوان گبر و کفر، تکفیر و منهدم می‌کردند. مورخ تاریخ بیهق نوشته است: خوارزمشاه در سال ۵۳۹ به قریه فریومد بیهق تاختن برد و آنجا را غارت و آن درخت که زردشت کشته بود بسوخت (همانجا ص ۱۰۲).

با وجود کتاب سوزی اعراب که ابوریحان بیرونی شاهد آن در خوارزم بوده، هنوز تعدادی از منابع کهن ایران تا زمان فردوسی باقی مانده بوده که وی توانست شاهنامه را از روی آنها اقتباس نماید. اما بعد از حمله ترکان و پس از آن هم در یورش‌های مغول

۳۳۴). وی یکی از ملزومات سالکان طریقت را داشتن پیر، ذکر کرده اما نشانی از پیر خود نمی‌دهد. در رساله بستان القلوب می‌نویسد: "همچنانکه شیخی باید تا خرقة پوشاند، پیری باید که ذکر تلقین کند، بی پیر به جایی نرسند" (همانجا ص ۳۹۹). تنها در رساله "روزی با جماعت صوفیان" است که سهروردی بدون ذکر نام، اشاره به شیخ خود می‌نماید: وقتی خدمت شیخ خویش نشسته بودم (همانجا ص ۲۴۲).

محتوای پرسش و پاسخ‌های رد و بدل شده بین مرید و شیخ در رساله مزبور خصوصاً در پایان آن نشان می‌دهد که وی در این مصاحبه با استادی صحبت می‌کند که در اصطلاح صوفیان "شیخ صحبت" شناخته می‌شود. شهاب‌الدین اشتیاق خود را برای دریافت دانش راستین به شیخ نشان می‌دهد و از وی چاره جویی می‌نماید. شیخ ضمن منع شهاب‌الدین از تکیه به استدلال عقلی برای ادراک حقیقت، وی را چنین رهنمون می‌شود: "برو چهل روز احتراز کن... هر چه به نزد تو عزیز است از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی از خود دور کن... چون دیده گشاده شود... به دیده باطن بیند... و پیوسته مطالعه سر آسمان‌ها کند و از عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود" (همانجا ص ۲۴۹). تعلیمات شیخ مزبور موافق روش صوفیه است زیرا آنچه تصوف در آن زمانه تعلیم می‌کرده، مبتنی بر ناتوانی عقل در دریافت حقیقت و در عوض تأکید بر "ذوق" به عنوان تنها راه رسیدن به حق است. سنائی (۵۵۲-۵۸۶) در همان زمانه چنین سروده است:

برون کن طوق عقلانی، بسوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی  
تفسیری که سهروردی از آداب سماع درویشان با ذکر جزئیات دقیق از رموز دست‌افشانی و خرقة دریدن و امثال آن در رساله "فی حالة طفولية" ارائه کرده است، گویای شرکت فعال وی در مراسم خانقاهی است. وی حتی خود را ملزم به دفاع از گفتار بزرگان تصوف می‌دانسته چنانکه رساله "آواز پر جبرئیل" را به دفاع از گفتار ابوعلی فارمدی، از پیران صاحب نام خراسان اختصاص می‌دهد و استهزاء کنندگان وی را متعصب و عامی و گرفتار نقص بصیرت می‌خواند (همانجا ص ۲۰۸).

سرانجام سهروردی همچون امام محمد غزالی، تصوف را همان طریق دانش راستین می‌شناسد و در کتاب "تلویحات" اعلام

ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکما و دانایان پارس است بمانند جاماسب و فرشادشور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از ایشان بوده‌اند به رمز نهاده شده است" (سهروردی ۱۳۷۷ ص ۱۸). مردم غیر محقق که در قضاوت‌های خود تنها به ظواهر امور بسنده می‌کنند توانایی ادراک معانی پنهان در رمز را ندارند. به همین علت در مواجهه با گفتارهایی که نور و ظلمت در آن‌ها مطرح شده گوینده را متهم به زندقه و کفر می‌نمایند، غافل از اینکه به گفته شهرزوری منظور دانایان پارس از نور و ظلمت نه دوگانگی مبدأ، بلکه حقایقی است که به رمز بیانش نموده‌اند (لاهیجی ۱۳۵۱ ص ۱۰۴). سهروردی شناخت و دریافت اسرار و حقایق عالم را توسط مرکز دیگری در انسان امکان‌پذیر می‌داند که وراى عقل استدلالی یعنی قوه‌ای که فقط می‌تواند حقایق عالم محسوس را از طریق تضادها و ابزارهایی مانند قیاس و استقراء بشناسد. در این نوع از شناخت و دریافت (یعنی اشراقی)، عقل و عاقل و معقول یکی می‌شوند. هر گاه که قرار باشد چگونگی تجربه‌ی این شناخت به دیگران انتقال پیدا کند این مهم ناچار بایستی از طریق کلمات و الفاظ باشد، زیرا زبان، ابزار معمول و رایج انتقال اطلاعات است. در حالی که رمزگردانی عبارت از گنجاندن مفاهیم در قالب الفاظ است، سهروردی معتقد است که گشودن رموز معرفت‌شهودی، فقط از راه "تأویل" انجام‌تواند شد، و طبق نصّ آیه (۷:۳) این توانایی کسانی است که در علم "رسوخ" کرده‌اند. سهروردی با رمزگشایی از واژه‌هایی نظیر کوه قاف، سیمرخ، درخت طوبی و امثالهم نشان می‌دهد که مصداق آیه مزبور است. شیخ کسانی را که این گونه رمزها را با معنای ظاهری آنها فهم می‌کنند مردمانی عامی و ناقص در بصیرت می‌داند.

#### هدف مشترک سه مکتب

سهروردی در جستجوی دانش راستین (که از آن با عنوان حکمت ذوقی نیز یاد کرده) به سه مکتب از حاملان گنجینه مزبور برخورد کرده است. سپس با گردآوری میراث این سه مکتب، همراه با مکاشفات خویش، مجموعه‌ای به نام حکمت اشراق تدوین نموده که خود به عنوان بانی و استاد آن (و با لقب شیخ اشراق) جاودانه شده است. سه مکتب مزبور عبارتند از: شاخه یونانی این دانش یعنی حکمت الهی یونانی که مربوط می‌شود به قبل از ارسطو و دانشی است که مبتنی بر استدلال عقلی نبوده و افلاطون را وارث آن می‌داند؛ حکمت گنوسی مصری است که در

و تیمور دیگر اثر مکتوبی از میراث باستانی ایران بر جای نماند. انهدام دانشمندان و کتاب‌ها از یک طرف و تعصب شدید نحله‌های اهل سنت علیه میراث فرهنگی ایران باستان از طرف دیگر، فقدان متون کهن ایران را در دوران‌های بعد توجیه می‌کند. مورّخین نوشته‌اند: مردم تحقیر شده ایران چنان از مفاخر باستانی خود بیگانه شده بودند که مشاهیر و پهلوانان بزرگ تاریخ خود را استهزاء می‌کردند (همانجا ص ۹۸). حتی دانشمند بزرگی نظیر امام محمد غزالی مراسم جشن نوروز را بازمانده دوران کفر گبران می‌نامید (اذکایی پرویز ۱۳۵۳ ص ۱۸). سهروردی در بحبوه چنین دوره‌ای که ملّیت ایرانی در منتهای سقوط و افول بود پیاخاست. وی با سفر به شهرهایی که هنوز از حمله ترکان آسیب ندیده بود در پی حلقه مفقوده دانشی برآمد که حکمای ایران باستان را به بزرگانی همچون منصور حلاج و بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوالعبّاس آملی که وی آنان را میراث‌دار دانش راستین می‌دانست پیوند می‌داد. با توجه به اوضاع زمانه او، می‌توان انگیزه وی را از این کار، نجات روح تحقیر شده و ناامید ایرانی دانست. روشی که برای این کار در پیش گرفت زدودن غبار اتهامات کفر و ثنویت از سیمای دانشی بود که خود آن را "حکمت خسروانی" می‌نامید.

#### ردّ اتهام ثنویت

پس از ورود اسلام به ایران، بزرگترین ایرادی که به ایرانیان وارد می‌شد اتهام اعتقاد به دوگانگی مبدأ هستی در قالب اهورمزدا و اهریمن بود. بطوریکه هر کس از نور و ظلمت صحبت می‌کرد وی را به زندقه متهم می‌کردند. دفاع سهروردی از دانش راستین ایران باستان بر دو اصل استوار بود: حکمای باستانی را از مجوسان کافر قائل به دوگانگی جدا کرد (سهروردی ۱۳۷۷ ص ۱۸) و اعلام داشت: دانایان پارس از طریق کشف و شهود (و نه از طریق بحث و استدلال) به حکمت اشراقی رسیده بودند (لاهیجی ۱۳۵۱ ص ۱۰۴). سالکان طریق کشف و شهود، خواه از اصحاب افلاطون خواه از پیروان هرمس خواه از دانایان پارس، همه به دانشی دست یافته بودند که در مفاهیم مشترک است و اختلاف‌ها فقط در الفاظ و عبارات‌اند (سهروردی ۱۳۷۷ ص ۱۸). از جمله اصول مشترک آنها یکتایی مبدأ و خالق آفرینش است.

اصل دوم سهروردی در دفاع از دانایان پارس این است که آنان یافته‌های خود را در قالب رمز بیان کرده‌اند: اصولاً قواعد و

خود و نفوس دیگر داده اند، در چارچوب مفهوم فرّ کیانی توجیه گردد. در شاهنامه فردوسی نیز مکرراً از فرّ کیانی سخن رفته است. حکیم طوس در وصف فرّ کیانی از جمشید چنین سروده است:

چنین تا برآمد برین سالیان همی تافت از شاه فرّ کیان  
در میان یشت های اوستا (که قدمت آنها به پیشتر از زمان زرتشت باز می گردد) یشتی به نام "زامیاد" است که استاد پوردادو آن را تاریخچه "فرّ" می داند (پوردادو ابراهیم ۱۳۴۷، ج ۲ ص ۳۱۵). در این یشت مکرراً از فرّ یاد شده: ابتدا از فرّ اهورمزدا به عنوان نور آفریننده گیتی؛ سپس از فرّ امشاسپندان و ایزدان و موعودها؛ سپس از فرّ خسروان چون هوشنگ، تهمورث، جمشید، فریدون، کیقباد، کیکاوس، سیاوش، کیخسرو و کی گشتاسب سخن به میان می آید. همچنین در باره فرّ ایزدمهر و مرغ وارغن نیز سروده هایی هست. احتمالاً هنگامی که این یشت جزئی از اوستا گردیده "فرّ زرتشت" هم به سروده های آن افزوده شده است.

سهروردی در چگونگی افاضه و دریافت فرّ، همانند نگرش صوفیان به "سعادت" آن را امری دوسویه می داند. از یک طرف عنایتی است از جانب حق، و از سوی دیگر به فعل آوردن استعدادی است که تا در انسان تحقق نیابد، تجلی نخواهد کرد. وی روش پرورش این استعداد را ریاضت و خدمت به صاحبان کشف و شهود برمی شمرد و اعلام می کند در صورت تحقق هر دو سوی یاد شده، سالک انواری بهشتی که "سرچشمه های خرد و رأی است و حکیم زرتشت از آن خبر داده و خلسه پادشاه صدیق کیخسرو مبارک بر آن واقع شده است خود مشاهده کند و اندر یابد" (سهروردی ۱۳۷۷ ص ۲۶۲).

### کیخسرو مبارک

سهروردی در رساله "الواح عمادی" شماری از پادشاهان حکیم ایران را نام برده است. از میان آنها به فریدون و کیخسرو توجه خاص داشته و از میان این دو، کیخسرو را با احترام زیاد تعظیم کرده و وی را شاه فاضل النفس و یگانه دوران خوانده است: "روزگاری چنان ملکی ندید و بجز از او پادشاه یاد ندارد". برخوردار کیخسرو از فره کیانی وی را صاحب فضائلی خارق العاده کرده بود. سهروردی این صفات را در رساله مزبور برشمرده است. از میان خصوصیات کیخسرو که آن را بین دانایان پارس مشترک می داند، یکی هم آگاهی داشتن از غیب است. در

نام هرمس تبلور یافته و شاخه اسکندرانی آن به شمار می رود؛ سومی حکمت خسروانی ایران است که از احوالات پادشاهان پرهیزگار و عادل همچون کیخسرو و فریدون برآمده و زرتشت و حکمایی نظیر جاماسب و فرشادشور و سپس بزرگمهر از آن خبر داده اند.

روش تلفیقی سهروردی در تدوین حکمت اشراق سابقه ای بس کهن تر از قرن ششم دارد. تقریباً نهمصد سال پیش از او، مانی آئین خود را از حکمت و مکاشفات و تمثیل های ادیان پیشین گرد آورد و به دانشی که خود به الهام دریافته بود الحاق کرد. مانی خود در کتاب کفالایا گوید: "همچنان که قطره قطره جمع شوند و آب بسیار پدید آید، کتاب های کهن نیز به نوشته های من پیوستند و دانشی عظیم پدید آمد که چون آن در هیچ یک از دوران کهن به پیدایی نیامد" (پرادزاکتور شروو ۱۳۸۲ ص ۳۳).

### فرّ، فره، خُره

حکمت خسروانی نزد سهروردی با "فرّ"، که مفهومی مربوط به کهن ترین اعصار تاریخ ایران است ارتباط دارد. در رساله الواح عمادی فرّ را نوری می داند که در نتیجه تأیید خداوند به انسان عنایت می شود به این ترتیب صاحب فرّ، برگزیده خداوند در شناخت و دریافت حقیقت و شایسته رهبری خلق می گردد (سهروردی ۲۵۳۵ ص ۲۶۲). در کتاب "مطارحات" به تعریف انواع فرّ پرداخته و آن را با توجه به قابلیت نفوس دریافت کننده آن سه نوع دانسته است: هر گاه بر نفس دریافت کننده فرّ امور قهریه غالب باشد، صاحب آن دلیر و قاهر و پیروزمند می گردد (پهلوان در واقع مصداق این نوع است). چنانکه محبت و عشق بر نفس غالب باشد، در آن صورت صاحب فرّ نیکبخت می شود و نفوس دیگر به وی عشق می ورزند (تبلور این ساختار در شاهنامه سیاوش و در قصص قرآن یوسف است، سجّادی جعفر ۱۳۷۶ ص ۲۳۹). اگر ساختار نفس بر اعتدال بین قهر و لطف باشد، صاحب فرّ پادشاهی فاضل می گردد. این فرّ کیانی وقتی به کمال باشد، شریف ترین نوع فرّ است (نمونه دارنده آن، کیخسرو است، پورنامداریان تقی ۱۳۷۵ ص ۳۰۰). شیخ اشراق کیان خُره یا فرّ کیانی را پیش نیاز سلطنت شاهان حکیم و عادل می داند. و در این باور با اعتقاد ایرانیان باستان که برخوردار بودن شاه از فرّ کیانی را شرط لازم حکومت می دانستند اشتراک دارد. و احتمال دارد لقب "سلطان" و "شاه" که به بزرگان تصوف، از بابت تسلط بر نفس

حکمت خسروانی در دوره اسلامی به سیارانی چون منصور حلاج، بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوالعبّاس آملی رسیده است، آن را برابر با تصوّف قرار داده است (شایگان داریوش ۱۳۷۳ ص ۲۰۹). این تداوم، تاریخچه‌ای برگرفته از رخدادهای پیوسته دنیوی نیست بلکه نوعی تاریخ قدسی معرفت و فارغ از بند زمان و مکان و عقل استدلالی است. زیرا رویدادهای آن در اقلیم هشتم (ناکجا آباد) رخ می‌دهد، همان جایی که سهروردی در مکاشفات خود اشباح پیامبران، پادشاهان صاحب دل و حکیمان متألّه را ملاقات کرده و مشترکات آنان را در معرفت الهی دریافته است. و احتمالاً در همین مکاشفات بوده که تاریخ حکمت خسروانی را از کیخسرو مبارک تا منصور حلاج بازنویسی کرده است. دز نگارش این تاریخ قدسی حکمت هر مس و حکمای الهی اسکندریه از یک طرف و فلسفه افلاطونیان اشراقی از جهتی دیگر با حکمت خسروانی ایران باستان تلاقی کرده اند.

(ادامه دارد)

### فهرست منابع

- ادکایی پرویز، نوروز، تاریخچه و مرجع شناسی، وزارت فرهنگ و هنر ۱۳۵۳
- پراذاکتور شرو، عناصر ایرانی در کیش مانوی ترجمه محمد شکر فومشی، انتشارات طهوری ۱۳۸۲.
- پورداد ابراهیم، یشت‌ها، کتابخانه طهوری ۱۳۴۷.
- پورنامداریان تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۵.
- سجادی جعفر، شرح رسائل فارسی سهروردی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۶.
- سجادی جعفر، شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق. انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۳۶۳.
- سهروردی شهاب‌الدین، حکمت اشراق، ترجمه جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۷.
- سهروردی شهاب‌الدین، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، انتشار انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۲۵۳۵.
- شایگان داریوش، آفاق تفکر در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات فرزانه، ۱۳۷۳.
- صفا ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، انتشارات فردوس ۱۳۶۶.
- لاریجانی رساله نوریه، تصحیح جلال آشتیانی، مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد شماره دوم سال ۱۳۵۱.
- همایی جلال‌الدین، غزالی نامه، کتابفروشی فروغی ۱۳۴۲.

اوستا، بند ۷۵ از کرده ۱۱ زامیاد یشت، این فضیلت کیخسرو با عبارت "دارای آگاهی درست از آینده" آمده است. در همانجا وی برخوردار از زندگی بهشتی توصیف شده و این در ادب زرتشتی، مبنای اعتقادی است بر جاودانه بودن کیخسرو و نقشی که در واقع سروده شده است. فردوسی چگونگی استفاده کیخسرو از جام جهان نما را، برای پیدا کردن بیژن که مدت‌ها ناپدید شده بود، در داستان بیژن و منیژه آورده است:

خرامان از آنجا بیامد بگاه

بسر بر نهاده کیانی کلاه

پس آن جام بر کف نهاد و بدید

درو هفت کشور همی بنگرید

همه بودنی‌ها بدو اندرا

بدیدی جهاندار افسونگرا

جام جهان نما که در ادبیات فارسی جام جم، جام کیخسرو،

آئینه سلیمان و آئینه سکندر نیز نامیده شده، در تصوّف رمزی برای "دل" است. چنانکه حافظ می‌گوید:

دلی که غیب نمایست و جام جم دارد

ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد

از خصوصیات دیگر این شاه صاحب دل که سهروردی به آن با عبارت "عناصر از او منفعل شد" اشاره می‌کند، تسلط او بر عناصر چهارگانه (آب و باد و خاک و آتش) است. فریدون شاه فرهمند دیگر، در بیان سهروردی، "صاحب التّین" یعنی سلطان خاک معرفی شده است. تقسیم جهان میان سه پسرش (ایرج و سلم و تور) از نظر شیخ حکایتی رمزی است که تسلط فریدون بر عنصر خاک را نشان داده است. هجرت وی به عالم علوی بدون گذر از دروازه "ان تموتو" خود رمز دیگری از "فنا" اصل اساسی تصوّف است. از نکات جالب سرگذشت کیخسرو، انگیزه هجرت او است که سهروردی آن را عشق شاه حکیم به حق تعالی و اجابت ندای منادی عشق معرفی کرده است (سهروردی ۲۵۳۵ ص ۱۸۷).

### نتیجه

سهروردی که خود را وارث حکمت خسروانی معرفی نموده، از مکاشفات خود در عالم انوار و عقول مجرد رسالتی به زبان رمز دارد که در آنها چگونگی تکوین عالم کبیر و عالم صغیر را از دیدگاه دانایان پارس بیان داشته است. در این میان با اظهار اینکه

# تعریفی از "زمان و مکان و حرکت"

## با محوریت اندیشه ملاصدرا

### از: امین شریفی

از طرفی چون هیچ موجودی در ابتدا کامل نبوده و از بدو خلقت تا لحظه نابودی و مرگ (از آن نشئه) مراحل را طی می کند و همه این مراحل مجموعاً و متحداً تشکیل وجود و شخصیت آن موجود را می دهند و هیچگاه شخصیت یک فرد وابسته به یک روز یا یک مقطع از زندگی وی نبوده و مربوط به تمام دوران زندگی او تا کنون می باشد، لذا موجود ناقص ناگزیر از قرار گرفتن در ظرف مکان و زمان است؛ تا آنجا که به کمال برسد. از آن لحظه او از ظرف زمان و مکان خارج می گردد و در ورای آنها و مشرف به آنها خواهد گردید.

این نکته در بزرگان طریق و واصلان به حق و از من و ما بریدگان قابل رؤیت و اثبات است. اینکه اینان در این ظرف (زمان و مکان) محبوس نیستند به این دلیل است که نقص ندارند تا به کمال تبدیل شده و تولید زمان نمایند.

ملاصدرا "حرکت را مولود تبدیل نقائص به کمالات و مولد زمان" دانسته و بنابراین حرکت به مفهوم فوق نیز در موجودات کامل متصور نمی باشد.

تولستوی در تعبیری زیبا و ظریف، نظری نزدیک به ملاصدرا دارد، او می گوید:

حد فاصل بین گذشته و آینده (حال) خارج از زمان است. با استفاده از نظر ملاصدرا، می توان از این گفته تولستوی چنین استنباط نمود که انسان در هر لحظه ای که دلش در دم حضور دارد، در کمال است و خارج از زمان و مکان. هر چه این لحظات بیشتر و مفصل تر، انسان کاملتر، و انسان کامل آنکه یک دم غایب نباشد.

ذهن پویای بشر از دیرباز، مفاهیم و پدیده های مختلفی را در شاخه های مختلف علم و فلسفه ردگیری نموده که در بسیاری موارد به نتایجی هم نائل گردیده و یا قسمتی از راه را پیموده و در برخی موارد هم ممکن است هنوز شروع نکرده باشد.

در بُعد فلسفه هم بسیاری از مفاهیم، همواره و در همه ی اعصار برای بشر مسئله بوده و افراد زیادی هم در جستجوی توضیح کامل یا حداقل قانع کننده برای آن، نظرات گوناگون ارائه کرده اند که البته هر کدام هم در جای خود قابل تأمل و احترام می باشند.

از جمله این مفاهیم "زمان و مکان" است.

شاید یکی از غنی ترین نظریات فلسفی توحیدی، حرکت جوهری ملاصدرا باشد که توانسته است بسیاری از سؤالات مطرح شده تا آن زمان و پس از آن را پاسخ گوید. در درون این نظریه فلسفی، عباراتی چون زمان و مکان نقش و جایگاه ویژه ای را دارا می باشد.

دانشمندان مختلف در زمینه زمان و مکان نظرات متفاوتی داشته اند، از جمله اینکه:

- عده ای معتقدند که زمان از نقطه ای خاص شروع شده و آن نقطه همان شروع عالم خلقت است.

- برخی نیز معتقدند که اساساً زمان یک مفهوم انتزاعی و ذهنی است و وجود خارجی و عینی و حقیقی ندارد.

- از نظر ملاصدرا، زمان و مکان هر دو مولود نقص بوده و در کمال راهی ندارند، بدین صورت که از تبدیل نقص به کمال، "زمان" ایجاد می گردد که آن هم در ظرف مکان محصور است. ایشان این تبدیل را حرکت نام نهاده اند.

دم غنیمت دان که دنیا یک دم است

آنکه بادم همدم است او آدم است  
و از طرفی شخصیت انسان همان "اتصال نقطه های دم"  
است که به خطی به نام شخصیت تبدیل می شود. هر چه انسان از دم  
بیشتر بهره برد و در آن حضور داشته باشد به کمال نزدیک تر است.  
شاید رمز سفارشات مکرر اعظام و عرفای بزرگ به "حضور دل در  
دم" نیز همین باشد.

جمله معروف مولا علی (ع) که می فرمایند "لو كشف الغطالم  
ازددت یقیناً" یعنی اگر همه پرده ها و حجاب ها کنار رود بر یقین  
من افزوده نمی شود نیز به معنی نقص نداشتن و در کمال بودن است  
و برای این اشخاص حرکت از نوع تعریف شده متصور نمی باشد.  
به همین دلیل شخصیت چنین افرادی قابل تجزیه در زمان نیست  
بدان مفهوم که مثلاً تا کنون نشنیده ایم که کسی بگوید علی (ع) در  
شصت سالگی کامل تر از چهل سالگی بود یا در جوانی ناقص تر از  
پیری. می توان از گفته های فوق چنین استنباط نمود که این  
شخصیت پیوسته در اوج، یعنی همان کمال مطلق و اشراف بر زمان  
و مکان، که چنین شرایطی لازمه ی ولایت بر کائنات است و ولی  
مطلق باید مشرف به این دو بوده و بی نقص و کامل باشد، در غیر  
این صورت خود حجابی بین معبود و مخلوق خواهد شد.

همه انسان ها ممکن است در لحظاتی به اشراف مذکور دست  
یابند که بر این اساس، نتیجه "حضور در دم" و نیز "جذبه و نظر  
انسان کامل" است و چون مقام نیست، بصورت حالی گذرا است.  
همچنین چون تبدیل قوه به فعل (حرکت جوهری) زمان را  
تولید می کند، لذا برای قوه ی محض و فعل محض، زمان  
بی مفهوم است و به این موارد هم زمان راه ندارد. بر این اساس،  
هر پدیده ای پس از تبدیل همه قوه هایش به فعل، تغییر ماهیت  
خواهد داد و در نتیجه مرگ هر موجود، در واقع نقطه ی کمال آن  
جلوه ی اوست یا به عبارتی دیگر، نقطه ی کمال (صرف نظر از  
جهت آن) مترادف با نقطه ی مرگ (یا دگرگونی اساسی و ماهوی  
برای هر پدیده) است؛ و هر موجودی پس از مرگ، سیر استکمالی  
در جلوه ای دیگر را آغاز می نماید.

در موجودی دو بُعدی مثل انسان این مسئله کمی پیچیده تر  
شده چرا که هماهنگی در کمال جسم و جان و رسیدن به نقطه ی  
مشترک کمال، موردی بفرنج است که این موضوع مربوط به  
تربیت های مادی و معنوی و نظر انسان کامل در این مورد و تلاش و

کوشش شخص می باشد. این پیچیدگی شاید بدین دلیل است که  
ماده اجباراً در ظرف مکان بوده و هر پدیده که در مکان بگنجد در  
زمان نیز محصور است. پس جمادات و مواد هرگز شایستگی  
اشراف بر زمان و مکان را نداشته مگر اینکه تحت تأثیر روحی  
بزرگ تربیت و کنترل شده و صرفاً مرکبی برای او باشد.

شاید بتوان گفت که تمام دستورات دینی و عرفانی نیز در  
همین جهت هستند که این هماهنگی را بوجود آورده و از فرجه شدن  
هر یک از این دو وجه انسانی به تهایی جلوگیری نموده و شیوه و  
چگونگی رسیدن به کمال مشترک و متناسب با هم را ارائه نمایند.  
از طرفی ارزش زمان های مختلف بسته به ابعاد و بزرگی  
قوه ای است که به فعل تبدیل می شود. مثلاً برای پوسیده شدن یک  
سیب، زمان شش ماه بسیار زیاد است؛ اما برای تبدیل و تکامل  
جانوران آبی به جانوران خشکی زی، زمان چندین میلیون سال  
هم زیاد جلوه نمی نماید.

برخی امور اجتماعی نیز در این راستا قابل مطالعه هستند.  
برای مثال امر خاصی را که یک ملت در زمانی محدود و اندک  
انجام می دهد ملتی دیگر ممکن است در طول سالیان متممادی  
تواند با همان میزان موفقیت پیش ببرد که علت آن در واقع همان  
عدم تبدیل همه ی قوه ها به فعل است. یا به عبارتی ملت اول،  
قوه های کمتری را به فعلیت رسانده تا به هدف برسد و زمان کمتری  
هم نیاز خواهد داشت. این مطلب برای افراد هم صادق می باشد،  
لذا مشاهده می شود که هر چه یک شخص یا یک جامعه ناقص تر  
بوده و با حقیقت و جودی خود فاصله ی بیشتر داشته باشد،  
اصلاحش نیازمند زمان بیشتر و نیروی روحی و روانی عمیق تر  
است.

پس می توان چنین گفت: هر جا نقص نیست کمال است، و  
هر جا کمال است حرکت نیست و هر جا حرکت نیست زمان نیز  
نیست و نهایتاً اینکه هر جا زمان نیست، همه چیز با هم هست. در  
اینجا بزرگان فرموده اند:

ازل تا ابد لحظه ای نیست در دور هستی

من آغاز و انجام را می شناسم تو هستی  
نظریه مرحوم پرفسور حساسی به نوعی مؤید این مطلب  
است، چرا که ایشان اثبات نموده اند که هر موجودی در آن واحد  
در کل خلقت حضور فیزیکی دارد و در همه جا هست.  
شاید این وجه گسترده و بسیط موجودات، همان وجه مطلق

و یوم الحساب بودن آخرت را با همین معیار می توان تفسیر نمود، چرا که اصولاً عمل و تلاش و غم و اندوه، برای حرکت و تبدیل نقایص به کمالات است و لازمه‌ی وجود نقص و این جهان است و عدم حرکت و اشراف بر زمان و مکان و آرامش مطلق بدون انجام هیچ عمل و تلاشی، لازمه‌ی بهشت الهی می باشد.

هر موجود باشد که ریشه در حقیقت موجودات داشته و با تغییر و تبدیل آنها، متغیر نمی شود و همواره ثابت است و از آنجا که این حقیقت در همه موجودات یکی است، لذا نقطه اشتراک مجموعه خلقت نیز می باشد.

بر این اساس مسایل مختلفی از جمله احساس یگانگی و آشنایی انسان با بسیاری از پیشامدها و پدیده‌های مادی و معنوی ماضی و آتی را می توان بر پایه پیوستگی نسل‌ها تعبیر کرد، بدین مفهوم که فعلیت‌های موجود هر انسان مربوط به تبدیل قوه‌های بسیاری است که در طول قرون متمادی از نسلی به نسل دیگر به فعلیت رسیده است، لذا در بسیاری از موارد که فی‌المثل انسان با مطالعه تاریخ گذشته، احساس می کند که در آن زمان‌ها حضور داشته یا مواردی به خاطرش می آید و برایش ملموس است مربوط به همین مطلب می باشد، یعنی اینکه هر کس در هر زمانی بوده است اما به شکل‌های دیگر.

عزیز الدین نسفی در کتاب انسان کامل این مطلب را چنین بیان می کند که نطفه‌ی انسان جبروت اوست، چرا که تمام قوه‌هایی که ممکن است بعدها بتواند به فعلیت برسد در این نطفه موجود است و انسان پس از تولد تنها می تواند از داشته‌های خود در زمان نطفگی به فعل برساند و بیش از آن کاری از او ساخته نیست و چون این نطفه نیز در خود از اجزایی ترکیب شده که مربوط به والدین، محیط، غذا، دما و... می باشد و این اجزاء هم هر کدام راهی طولانی را طی کرده تا به این مرحله رسیده‌اند، پس جبروت هر انسان در خود دارای خاطراتی است از همه چیز و همه‌ی پدیده‌های عالم.

سعدی می فرماید:

بنی آدم اعضای یکدیگرند

که در آفرینش زیک گوهرند

دیگری گوید:

خاطرم هست زمانی که بُد صورت بود

با من و دختر رز روز ازل الفت بود

و بزرگی می فرماید:

... آشنایم به همه وین همه بیگانه‌ی من ...

همچنین بر پایه نظریه حرکت جوهری صدرالمتأهلین می توان راحت بهشت و عذاب دوزخ را هم از این زاویه نگریست، که فی‌المثل در آموزه‌های شریعت اسلام اشاره به یوم‌العمل بودن دنیا

### غزلی از دیوان شاه نعمت‌الله

یک قدم از خویش بیرون نه که گامی بیش نیست

دامن خود را بگیر و پس مروره پیش نیست

گر هوای عشق داری خویش را بی خویش کن

آشنای عشق او جز عاشق بی خویش نیست

بر امید وصل عمری بار هجرانش بکش

چون گلی بی خار نبود نوش هم بی نیش نیست

گوهر رازش ز درویشان دریا دل طلب

زان که غواص محیطش جز دل درویش نیست

دم ز کفر و دین مزن قربان شو اندر راه عشق

کاندر آن حضرت مجال کفر و دین و کیش نیست

طالب‌اگر عاشقی از دی و فردا درگذر

روز امروز است و عاشق مرد دوراندیش نیست

بیش از این از سیم و زر با نعمت‌الله دم مزن

کاین زر زیبای تو جز زرد رویی بیش نیست





# گل‌های ایرانی



## دیدی؟!

دیدی که غم به خرمن عمرم زبانه زد  
یک عمر روی شانه من آشیانه زد  
دیدی چگونه پنجه بی رحم روزگار  
بر کتف های زخمی من تازبانه زد  
دیدی به جای غنچه گل بغض تو به تو  
بر بوته های خشک امیدم جوانه زد  
دیدی که پای درد دلم آنکه می گریست  
از پشت کوچه سنگ به ایوان خانه زد  
دیدی که تند باد حوادث ز هر طرف  
چون موج آرزوی مرا بر کرانه زد  
دیدی چو دید خادم میخانه ام ز دور  
قُفلی به چفت پشت در آستانه زد  
دیدی کمان کشیده ز دشمن گذشت یار  
وز بین دوستان دل ما را نشانه زد  
دیدی چو دید بین شب و ماست اُفتی  
شب را خلاصه کرد و به آویز شانه زد  
دیدی چو دید بخت به "ارفع" نمود پشت  
او هم به سنگ تهمت از این میانه زد  
سید محمود توحیدی (ارفع کرمانی)

### هیچ نماند

خبرت هست که از ما خبری هیچ نماند  
نخل خشکیم که از ما ثمری هیچ نماند  
در کویر غم ایام چنان سوخته ام  
که امیدی به گل و شاخ تری هیچ نماند  
عمر طی شد همه با غفلت و دردا و دریغ  
کز من و بود و نبودم اثری هیچ نماند  
بس پر و بال زدم بر در و دیوار قفس  
خسته جان آدمم و بال و پری هیچ نماند  
شادی از خاطره هارفت و ز طوفان غمان  
دگر از عیش و طراوت خبری هیچ نماند

شد چنان خلوت و خاموش گذرگاه هنر  
که نشانی دگر از رهگذری هیچ نماند  
خیمه زد زاغ و زغن بر گل و ریحان و چمن  
زان به جز هلهله نوحه گری هیچ نماند  
گرچه چرخم شرر انداخت به جان و دل زار  
از سر دولت اشکم شرری هیچ نماند  
به مراد دل خود بی سر و پا ساخت ولی  
دیدی آخر که از و پا و سری هیچ نماند  
تا نگویی که سیه کاری شب راست دوام  
یا امیدی به طلوع سحری هیچ نماند  
که ز ره میرسد آن مهر جهاتتاب قیام  
بینی آنجا که دگر شور و شری هیچ نماند  
بس خطر هاست در این وادی پر خوف و هراس  
تا نگویی به تغافل خطری هیچ نماند  
شکرلله که نرفتم پی مکت و جاه  
هم به دل تاب غم سیم و زری هیچ نماند  
آشنای غم دلدارم و در سینه من  
نقشی از سود و زیان و ضرری هیچ نماند  
نوربخش من و نخل کرمش باد مدام  
هان میندیش اگر بار و بری هیچ نماند  
حسین محمدی "آشنا" (مشهد)

## عشق جاویدان

بحمدالله شب هجران سحر شد  
مه کنعانی ما جلوه گر شد  
زمین و آسمان از شوق لرزید  
کز ابر تیره خورشیدی بدر شد  
به جمع قدسیان غوغا درافتاد  
که طفلی عاشقانرا خود پدر شد  
به آب رحمت و عشق خدا داد  
نهان نوری ما بارور شد  
تعالی الله ز فیض نوربخشش  
جهانی عطرگین و پر ثمر شد  
چو خورشید جمالش جلوه بنمود  
هر آن خوبی که بود آن خوبتر شد  
درخت عشق هر سو سایه افکند  
گل باغ محبت تازه تر شد

ساغر کون و مکان بنهادن  
 می ز جام تو کشیدن چه خوش است  
 به نوای نی و آهنگ جنون  
 جامه خویش دریدن چه خوش است  
 هستی ما است حجاب رخ تو  
 مردن و روی تو دیدن چه خوش است  
 از میان دو لبان تو مدام  
 شکر و قند مکیدن چه خوش است  
 گوش ز او هام امیری بستن  
 از تو وصف تو شنیدن چه خوش است  
 رمضان امیری (تهران)

### فرط مستی

نبات ناب لب هایش مرا کشت  
 به غمزه تیر شهلایش مرا کشت  
 وجود ذی وجود او جهانی است  
 ولای روی زیبایش مرا کشت  
 رسیده جان به لب از فرط مستی  
 شراب ناب صهبایش مرا کشت  
 عجب غوغایی از عشقش نموده  
 خیال قد و بالایش مرا کشت  
 لقای غیر او در خاطر نیست  
 نگر کامروز و فردایش مرا کشت  
 یمانی یار من تا گشت ساقی  
 نشاط درد گیرایش مرا کشت  
 منم مجنون و شیدا و اسیرش  
 خدا یا لفظ شیوایش مرا کشت  
 دلا در دام او شو تا بینی  
 دو زلف چون چلیبایش مرا کشت  
 دگر هستی ز «صادق» هیچ ناید  
 به هجران درد سودایش مرا کشت  
 محمد جلالی (صادق)



به دست شوق بس میخانه ها کرد  
 بساط عاشقی طرحی دگر شد  
 به جان گرمی یاران خدایی  
 فروغ آشنایی شعله ور شد  
 ز یمن همّت والای آن دوست  
 ادب آموزی هر بی هنر شد  
 نیندیشیم از آفات دوران  
 که او بشکستگان را بال و پر شد  
 یدالله فوق ایدیهم هم او راست  
 که ما را در خطرها خود سپر شد  
 هزاران شکر عشق جاودان را  
 که آن سیمرخ جان را شاه پر شد  
 مبری حبیبی (تهران)

### ناخدای عشق

افتاد سایه تا به سرم از همای عشق  
 شادم که رفت دین و دل اندر هوای عشق  
 آنکس که شسته است دل از یاد غیر حق  
 دیوانه وار آمده زیر لنوای عشق  
 شاهی خلق را به پیشیزی نمی خرد  
 آنکس که هست از دل و از جان گدای عشق  
 در محضری که خیل ملک را حضور نیست  
 راهت دهند با نظر مقتدای عشق  
 کز خفی که در دل آدم نهاده اند  
 باشد کلید آن به کف رهنمای عشق  
 جز عشق دوست از دو جهان حاصلیم نیست  
 یارب مباد یک نفسم بی ولای عشق  
 تا نوربخش رهبر عشق است در جهان  
 هستم تراب مقدم آن ناخدای عشق  
 سید ابوتراب حسینی - اصفهان

### چه خوش است

از سر خویش رهیدن چه خوش است  
 به هوای تو پریدن چه خوش است  
 گرد هستی زد و کف افشانندن  
 به دیار تو رسیدن چه خوش است

# با پیر،

# در سفر

## از: کریم زبانی

" ولی دین ها هر یکی یک راه رو نشون میدن و چندتا  
دین هم بیشتر نیامده . . . "

حرکت دست پیر سبب شد که صحبتیم را تمام نکرده،  
خاموش شوم. پیر گفت:

" اون یک مطلب دیگه ست . . . "

و با این سخن، مشکل من دو تا شد. هم دوست نداشتم  
راهجویی من حالت مباحثه پیدا کند. که شایسته نمی دیدم. و هم  
نیاز به یک پاسخ روشن تر داشتم. یک لحظه اندیشیدم که خاموش  
بمانم، شاید پیر موضوع را خود بشکافد، ولی طاقت نیاوردم و  
با کمی تردید پرسیدم:

" بنابراین حقیقت چیه و من چطوری راه خودمو پیدا کنم؟ "  
نگاه نافذ پیر به چشمان من ثابت مانده بود. تاب نیاوردم و  
سرم رابه زیر انداختم. با این که در حضور پیر نشسته بودم، ذهنم  
جولانگاه افکار ضد و نقیض بود. پس از چند لحظه صدای پیر مرا  
به خود آورد:

" سفر کن، سفر! . . اما حالا لطفاً یک کمی آب به  
من بده. "

بیدرنگ برخاستم و به سوی در شتافتم که بروم آب بیاورم،  
ولی صدای آرام و در عین حال محکم پیر، پیش از آن که به در  
برسم، بر جا میخکوبم کرد:

" راه به خدا کدام است؟ "

روبروی پیری فرزانه نشسته بودم و این پرسشی بود که از  
مدت ها پیش مرا به خود مشغول داشته بود. دین ها را مطالعه و  
تاریخ فلسفه را هم مرور کرده بودم. اما نه تنها پاسخ قانع کننده ای  
نیافته بودم، بلکه احساس می کردم سرگردان شده ام.

اکنون یک فرصت سه روزه طلایی بدست آمده بود که مشکل  
خود را با پیر فرزانه ای در میان بگذارم. بنابراین وقتی در حضور  
پیر قرار گرفتم شرح کوتاهی از تلاش و جست و جوی خود و  
بیحاصلی آنها بر شمردم و سر انجام پرسش خود را به زبان آوردم:

" راه به خدا کدامه، حقیقت چیه و کجاست؟ . . . نیازمند  
راهنمایی هستم. . . "

پیر پاسخ داد:

" به شمار آدم های روی زمین، راه به خدا وجود داره! "  
راستش، نخستین بار بود که چنین مطلبی می شنیدم و، به  
همین جهت، شگفت زده شدم. ظاهراً پیر آثار تعجب را در  
صورتش دید، زیرا لبخندی آشکار بر چهره او نقش بست. علت  
شگفتی من معنای این جواب بود که نشان می داد میلیارد ها راه به  
خدا وجود دارد؛ در حالی که ذهن من فقط به چند راه، یعنی  
درواقع به شمار دین های آسمانی، می اندیشید. باهمین ذهنیت  
گفتم:

"کجا میری؟"

"میرم آب براتون بیارم . . ."

پیر، بی سخن، با دست به نقطه ای اشاره کرد. چون به آن سو نگریدم دیدم یک کوزه لعابی سبز خوش رنگ در فاصله یک متری تخته پوست پیر در یک سینی قرار دارد و یک جام هم در کنارش است. از بی توجهی خودم، نخست خنده ام گرفت و بعد ناراحت شدم. مانند کودکی که دست و پایش را گم کرده، به کوزه آب خیره شدم و بعد به پیر، و دوباره به کوزه آب! سپس به طرف سینی رفتم، دوزانو نشستم، جام را از آب پر کردم و به دست پیر دادم. وی با لبخندی، که به نظرم رندانه و پر معنا بود، آن را گرفت و جرعه ای نوشید. بعد دست دراز کرد و جام را در سینی گذارد و زیر لب با لحنی طنز گونه گفت:

عجب آید مرا ز حجّاجان

کاین سفر کردن دراز چراست؟

چون به شهر اندر است دوست مقیم

شهر فاضل تر از صفا و مناست

و در حالی که من هنوز منتظر پاسخ سؤالم بودم، پیر گفت:

"حالا میخام استراحت کنم؛ اگه بازم سؤال داری باشه برای یک وقت دیگه . . . یا حق!"

"یا حق" یعنی مرخص!

هاج و واج برخاستم و از اتاق بیرون آمدم. نفسم را، که نمی دانم چرا بند آمده بود، آزاد کردم و مدتی همان جا ایستادم. اندیشه های گنگی آرام می دادند: «پس جواب چه شد؟ چرا به من گفت سفر کن، ولی بر سفر کردن حاجیان خرده گرفت؟ . . . جواب پرسشمو نداد، ولی گفت، اگه بازهم سؤال داری . . .!»

\*\*\*

فشار دستی را روی شانه ام احساس کردم. سر بلند کردم، آقا برزو بود.

آقا برزو درویشی بود قدیمی و سرد و گرم چشیده، راه رفته، و خوش خلق و مهربان که از سال ها پیش، خدمت پیرمی کرد. خودش می گفت، بیست و پنج سال - پرسید:

"در چه فکری اخوی؟ آقا را دیدی؟"

"بلی، ولی . . ."

"ولی چی؟"

"آخه پرسشی کردم و مطلبی گفتند، اما جوابمو نگرفتم!"

برزو لبخند معنا داری زد و گفت:

"حتماً جواب داده اند تو متوجه نشده ای!"

"ازشون پرسیدم . . ."

برزو انگشتش را به آرامی گذاشت روی لبان من و گفت:

"لازم نیست چیزی به من بگی، ولی بدون که جناب پیر معمولاً پرسشی را بی جواب نمیذارن؛ یا با کلام یا بی کلام، یا با سکوت یا با اشاره، بهر حال جواب میدن . . . آخه تو هم خودت باید کار بکنی!"

برزو به دنبال این حرف خنده بلندی کرد و رفت، اما اثر سخنش در من ماند: "تو هم باید کاری بکنی". مثل کسی که در انتهای کوچه بن بستنی مستأصل مانده ولی ناگهان دری به روی او باز می شود. دری که آنجا وجود داشته ولی او آن را نمی دیده - فضایی جدید به رویم گشوده شد.

قدم زنان به سمت نهری که در انتهای باغ بود رفتم. در کنار نهر، که آب زلالی به آرامی در آن جریان داشت نشستم. آنچه بر من گذشته بود دوباره در ذهنم جان گرفت. لحظه به لحظه آن مثل یک نمایش، بازسازی شد. مطمئن شدم که پیر به بخش دوم پرسش من پاسخی نداده، در حالی که برزو معتقد بود که جواب داده اند و من متوجه نشده ام - با کلام یا بی کلام!

یادآوری جمله "تو هم باید کاری بکنی!" مرا به یاد حکایتی از شبلی انداخت که، در تذکرة الاولیاء خوانده بودم. شبلی وقتی به خدمت جنید رسید گفت، «گوهر آشنایی را نزد تو نشان می دهند یا بیخوش یا بفروش»، و جنید جواب داده بود که، «اگر بفروشم بهای آن را قادر نیستی پردازی و اگر رایگان بدهم چون آسان بدست آورده ای قدر آن ندانی؛ قدم از فرق ساز و خود را در این دریا انداز . . . تا گوهرت به دست آید!» و شبلی چه مرارت ها و چه ریاضت ها کشید تا به کمال حقیقت رسید. به "تو هم خودت باید کار بکنی!"

خورشید به جام طلای بزرگی شبیه شده بود که اندک اندک در تپه های دور دست فرو می رفت و در افق رنگ بازی می کرد. تکه پاره های ابرها هم در اطراف آن جشن رنگ بر پا کرده بودند. پاهایم در آب نهر بود و خنکی آب، شادمانه به همه تمسک سرایت می کرد. میلی به تغییر وضعیت درمن وجود نداشت. فضای نامحدود جلو رویم، احساس بیکرانگی عالم را به درونم منتقل ساخته و مرا سرشار از خوشی کرده بود؛ چنان که دیگر

"خود" را احساس نمی کردم.

گفت و شنود با پیر و حرف های برزو همچنان در ذهنم گردش می کردند و پدید و ناپدید می شدند. - «پیر به همه پرسش ها جواب می دهند، با کلام، بی کلام، با سکوت، یا با اشاره . . . ولی، تو خودت هم باید کار بکنی!»

در این افکار بودم که دوباره خود را در اتاق پیر و روبروی او نشسته یافتم. پرسشم را گفتم: "حقیقت کجاست؟ . . . حقیقت چیست؟" و پیر گفت «سفر کن»، و از من آب خواست. بیدرنگ برخاستم بروم بیرون آب بیاورم که پیر پرسید: «کجا میری؟» و من گفتم «می رم براتان آب بیاورم. . . پیر با دست به سمت راست خود اشاره کرد و من دیدم یک کوزه کوچک لعابی سبز خوشرنگ با یک جام توی سینی در فاصله یک متری تخته پوست قرار دارد. دوزانو نشستم. از کوزه آب در جام ریختم و به دست پیر دادم. اما از ذهنم گذشت «چرا خودشان دست دراز نکردند آب بردارند؟ . . . چرا از من خواستند چرا من، با آن که مدتی در اتاق بودم، کوزه را ندیدم؟ و رفتم بیرون دنبال آب؟ . . . آه. . . خدای من . . . کوزه! . . . آب! یعنی همینه؟»

مانند برق گرفته ها از جا پریدم و در تاریکی، شتابزده، نگاهی به دور و برم انداختم. اتاق پیر و . . . پیر و کوزه آب . . . یعنی رویا بوده؟ "آب در کوزه!" . . . یا منظور جناب پیر این بوده . . . که

آب در کوزه و ما تشنه لبان می گردیم

یار در خانه و ما گرد جهان می گردیم

بی تردید!

یکبار دیگر همه چیز را مرور کردم:

پرسش خودم، آب خواستن پیر، حرکت من به بیرون اتاق برای آوردن آب، اشاره پیر به کوزه آب در اتاق. به این نتیجه رسیدم که پیر می خواسته به من بگوید چیزی را که نزد من است نباید بروم جای دیگر دنبالش بگردم. اگر این پاسخ «حقیقت کجاست؟» باشد پس معنایش این می شود که، حقیقت همین جاست، نزدیک خودم! شعری را هم که خواندند، «عجب آید مرا ز حجاجان»، و من در زمان دیدار پنداشتم برای تفنّن بوده، باید تأیید همین نکته باشد. ولی . . . ولی مطرح کردن «سفر» و «عید قربان» به چه منظور بود؟ این را هرچه فکر کردم نفهمیدم!

\* \* \*

تابش پرتو خورشید مرا متوجه ساخت که صبح فرارسیده است. چون چشم گشودم سنگ باغ را در کنار خود نشسته دیدم که نگاهش رابه صورتم دوخته بود نگاهی بسیار پرمهر و چنان عمیق و احساسمند که گویی راز مرا می داند. تمام شب را، بی آن که دانسته باشم، زیر درخت و کنار نهر آب گذرانده بودم!

بعد از ظهر، دوساعت مانده به خورشید نشین، به من خبر دادند که بروم خدمت جناب پیر.

پشت در اتاق لختی ایستادم و نفس عمیقی کشیدم تا اضطرابم فرو نشیند. چرا اضطراب؟ . . . نمی دانم. به خود گفتم: «مواظب باش خنگ بازی در نیاری. از اول چشم و گوشت را باز کن و هشیار باش!»

اجازه گرفتم و داخل شدم. پرده را که پس زدم، خنده بلند و پرسرو صدای پیر همراه با نگاهی پر معنا به استقبال آمد. دلم فرو ریخت! احساس کردم که همه آنچه را که دیروز تا حالا بر من گذشته، می داند. با دست اشاره به نشستن کرد. با آن که به خود تلقین کرده بودم هشیارانه مواظب همه جا و همه چیز باشم که مانند دیروز غافلگیر نشوم، همان خنده بلند کار مرا ساخت، دست و پای خود را گم کردم و همان جا که ایستاده بودم نشستم. دوباره اشاره کردند که جلوتر بروم. هنوز خود را باز نیافته بودم که صدای پیر را شنیدم:

"جماعتی از ماهیان اقیانوس پس از جست و جوی زیاد و نیافتن و سرگردانی رفتند پیش ماهی دانا و گفتند:

«ای ماهی دانا! مشکل ما را بازگشا، هرچه می جویم نمی یابیم.»

ماهی دانا پرسید:

«مشکلتان چیست؟ . . . چه چیز را نمی یابید؟»

ماهیان گفتند:

«آب را . . . از آب شنیده ایم و دلیمان آن رامی طلبید ولی پیدایش نمی کنیم! چندتایمان هم عمر بر سر این جست و جو گذاشته و مردند.»

ماهی دانا چشمانش را بست و گفت:

«ای در طلب گره گشایی مرده

با وصل بزاده، از جدایی مرده

ای بر لب آب و تشنه در خواب شده

وی بر سر گنج و از گدایی مرده»

" ماهی دانا سپس چشمانش را گشود. ماهی ها نگاهی به همدیگر انداختند و هیچ نگفتند. یکیشان جرئت کرد و گفت:

" ای ماهی دانا ما چیزی نفهمیدیم . . . ما دنبال آب می گردیم!"

" ماهی دانا با لحنی شمرده پاسخ داد:

" فرزندان من! شما غیر آب به من نشان بدهید تا من هم آب را به شما بنمایانم."

پیر آنگاه لب از سخن فرو بست، و من همچنان در انتظار نتیجه گیری چشم به دهان پیر دوخته بودم که گفت:

" حالا پاشو برو و بگو آقا برزو بیاد کارش دارم."

برخاستم و از اتاق بیرون آمدم. آقا برزو را پیدا کردم و او را به اتاق پیر بردم. پیر، وقتی ما را دید خطاب به من گفت:

" گفتم آقا برزو بیاد، شما چرا آمدید؟"

من، شرمنده و بیخ کرده، آمدم بیرون، در حالی که به خود نهیب می زدم که، «مرد! هرکاری که بهت میگوین بکن، نه کمتر و نه زیادت، کی میخای متمرکز بشی؟» و بازهم، حیرانی! آیا منظور پیر از بیرون فرستادن من این بوده که جواب مرا داده و دیگر کاری با من ندارد؟

به کتابخانه رفتم تا بنشینم و آنچه را بر من گذشته بود بنویسم. وقتی کارم تمام شد و می خواستم از کتابخانه خارج شوم بالای سردر ورودی، تابلویی نظرم را جلب کرد:

بینایی خویش را دوا کن زیرا کن

عالم همه اوست، دیده ای می باید  
تشابه مفهوم این بیت با قصه ماهیان مرا تکان داد و حالم را منقلب ساخت. در حالی که شعر را زمزمه می کردم به قصد کنار نهر از کتابخانه بیرون آمدم که سینه به سینه با آقا برزو برخوردیم. گفت:

" بیا آقا کارت دارن."

به سرعت خود را به اتاق پیر رساندم، اجازه گرفتم و داخل شدم. پیر کاغذی به دستم داد و گفت:

" برو این غزل را پیدا کن بینم. . . روی کاغذ بنویسش!"

به سرعت آن را خواندم. . . «درخت اگر متحرک بدی ز جای به جا. . .»؛ شعر برایم آشنا بود ولی نمی دانستم از کدام شاعر است. پیر، گویا مشکل مرا در چهره ام خواند، زیرا گفت:

"توی دیوان شمس. . . تا عید قربان هم خیلی موند؛"

یا حق!"

و قهقهه را سر داد

"دیوان شمس، عید قربان!" . . . به کلی گیج شده بودم. پس از لحظه ای سردرگمی رفتم به کتابخانه، دیوان شمس را برداشتم و به کمک فهرست کتاب، غزل را پیدا کردم. به سرعت آن را رونویسی کردم و رفتم به در اتاق پیر. برزو آنجا ایستاده بود. کاغذ را نشانش دادم و گفتم:

" قرار است این را ببرم خدمتشان."

برزو با گفتن "یا حق" داخل اتاق شد و چند لحظه بعد بیرون آمد و گفت:

" فرمودند، حالا وقت ندارن؛ خودشون صدات می کن!"

رفتم گوشه ای به انتظار نشستم و، طبیعتاً، باز شروع کردم به تفکر در حال و روز خود و گره های کوری که آرام می داد. بعد فکر کردم برای رفع پریشانی و پر کردن زمان انتظار، غزل را به دقت بخوانم:

درخت اگر متحرک بدی ز جای به جا

نه جور آره کشیدی نه زخم های جفا  
نه آفتاب و نه مهتاب نور بخشیدی

اگر مقیم بدندی چو صخره صمّا  
فرات و دجله و جیحون چه تلخ بودندی

اگر مقیم بدندی به جای، چون دریا  
چو آب بحر سفر کرد بر هوا، در ابر،

خلاص یافت ز تلخی و گشت چون حلوا  
ز جنبش لهب و شعله چون بماند آتش

نهاد روی به خاکستری و مرگ و فنا  
نگر به یوسف کنعان که از کنار پدر

سفر فتادش تا مصر و گشت مستثنا  
نگر به موسی عمران که از بر مادر

به مدین آمد و زان راه گشت او مولا  
نگر به عیسی مریم که از دوام سفر

چو آب چشمه حیوانست «یحیی الموتا»  
نگر به احمد مرسل که مکه را بگذاشت

کشید لشکر و بر مکه گشت او والا  
چو بر براق سفر کرد در شب معراج

بیافت مرتبه قاب قوس «او ادنا»

باغ هم آمده بود در کنار من نشسته، یک نگاه به من می کرد و یک نظر به افق می انداخت. ساعتی از روز گذشته بود که شنیدم برزو مرا صدا می کند. برخاستم و به سوی او رفتم. گفت:

" آقا فرمودند بری خدمتتون. "

خوشحال، اما با اضطراب بسیار، به درِ اتاق پیر رفتم، اجازه گرفتم و داخل شدم. اشاره کرد بنشینم. سپس دستش را دراز کرد و غزل را که آماده داشتم گرفت، نگاهی کرد و گذاشت روی دیوان شمس در کنار تخته پوست! مطمئن شدم که منظور از واگذاری مأموریت پیدا کردن آن غزل این بوده که من آن را بخوانم، و همین دریافت انقلاب درونی مرا بیشتر کرد. پیر پرسید:

" چت شده؟ "

گفتم:

" آقا این غزل حالم را دگرگون کرده؛ دیروز تا حالا شش بار اونو خوندم. . . . دیگه حفظ شدم. "

پیر خندید و گفت:

" خوبه. . . ! "

و پس از مکثی کوتاه ادامه داد:

" بایزید بسطامی شبی در حال جذب و راز و نیاز با خدا، پرسید: «خدا یاراه به تو چون است؟» ندا به ضمیرش رسید که:

« تو از راه برخیز که رسیدی! ». . . . بله،

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ، از میان برخیز! "

حال عجیبی داشتم. اضطرابم جای خود را به یک نوع سبکی، راحتی و خوشی داده بود. تنها چیزی که حس می کردم صدای شمرده و مطمئن پیر بود:

" راه طالب در ضمیر اوست و باید که در خود سفر کند. . . "

هر که بیرون ز خود اندر طلبش سعی کرد

از بی آب، چو ماهی، همه عمر دوید

آن که با عمر طلب کرد، همه عمر نیافت

وان که بی خویش طلب کرد، به یک لمحہ رسید

خواب جهل، از حرم قرب مرا دور افکند

ورنه، نزدیک تر از دوست کسی هیچ ندید "

حالتی داشتم که انگار دریچه ای به وسعت آسمان بر رویم باز شده است. زمین را زیر خودم حس نمی کردم؛ سبک شده بودم. صدای آقا مرا به خود باز آورد:

اگر ملول نگردی یکان یکان شمرم

مسافران جهان را دوتا دوتا و سه تا

چو اندکی بنمودم بیدان تو باقی را

ز خوی خویش سفر کن به خوی و خلق خدا

وقتی به بیت آخر رسیدم که: « ز خوی خویش سفر کن به خوی

و خلق خدا، بی اختیار از جا کنده شدم و کلام پیر مثل چراغ نئون

در چشمم روشن شد. « سفر کن! »

غزل را دو بار و سه بار خواندم؛ بطوری که همه جزئیاتش در

ذهن و ضمیرم نشست. چشمانم خود به خود بسته شد و احساس

کردم دریچه ای به باغی پر گل به رویم باز شد و نسیمی دل انگیز از

باغ به درون آمد. مست منظره باغ و سرمست نسیم عطر آگین آن

شده بودم که شنیدم از ته باغ کسی صدایم می زند و من قادر به

پاسخگویی و حرکت نیستم. پس از چند لحظه، تکان شانه ام مرا

به خود آورد. حیرت زده چشم گشودم، آقابرزو را دیدم که شانه ام

را گرفته، بی در پی تکان می دهد و مرا صدا می زند. چون چشم

گشودم، گفت:

" خوابتون برده؟ بفرمایید شام. "

از جا بلند شدم. در حالی که متأسف بودم که کاش از آن باغ

مرا بیرون نکشیده بودند، گفتم:

" من منتظرم آقا منو صدا کنن! "

" آقا خودشون دارن غذا می خورن؛ شما بفرمایید سر

سفره! "

برخاستم و با بی میلی راه افتادم. اندیشه ام همچنان سرگرم

تحلیل و تعبیر « سفر کن » بود. « سفر کن. . . سفر از خود و

خصلت بشری خود به اخلاق خدایی. . . هجرت از خود! » و باز

فکرم گریز زد به « عید قربان »، اما عقلم راه به جایی نبرد. مطمئن

شده بودم که پیر بی منظور خاص، حرفی نمی زند.

آن شب را با همه این افکار و یاد آوری خود به خود زویدادها و

گفت و شنوده های این دو سه روز، خواب و بیدار گذراندم و پیر هم

مرا فرا نخواند.

پیش از سپیده دم از جا برخاستم و رفتم در باغ به انتظار

بر آمدن خورشید نشستم، و همین انتظار و تمرکز ذهنی از پریشان

اندیشی من جلوگیری کرد. با خدا راز و نیاز کردم. شهابی آسمان

را در نوردید و خاموش شد. خورشید دمیدن باشکوه خود را آغاز

کرد. پرندگان بالای سرم بیدار شده و نغمه سرایی می کردند. سگ

من، نخست، متوجه منظور پیر نشدم، اما لحظه ای بعد که نکته را دریافتم، ناگهان انگار خرمی آتش در وجودم شعله کشید. بی اختیار، صدایی از گلویم بیرون جهید و پیشانی بر زمین نهادم و گریستم و گریستم . . .

نمی دانم چه مدت در آن حال بودم و گریه من ادامه داشت. فقط متوجه شدم دست پیر بر روی سرم است؛ بعد شانه ام را گرفت و بلند کرد. بلند شدم، نشستم و صورتم را پاک کردم. خواستم به چهره پیر نگاه کنم اما قدرت نداشتم. حالی داشتم که هرگز پیش از آن تجربه نکرده بودم - سبک چون پر، و شاد و اندوهناک! اگر خودداری نمی کردم، گریه ام ادامه می یافت . . . صدای پیر، که در عین عطوفت پر ابهت می نمود، دلم را مرتعش ساخت:

"هرکسی در خواب، چیزها می بیند و آنچه را می بیند **خیال** است. اما خیال را بر **حقیقتی** دلالت است، که از آن خیال باید گذر کرد تا به آن حقیقت رسید و از آن آگاه شد. معبر را از آن جهت معبر می گویند که شخص را از آن خیال که در خواب دیده می گذراند و به حقیقت آن خیال می رساند. همچنین این **عالم جمله، خیال و نمایش است؛ اما این خیال و نمایش، بر حقیقتی دلالت می کند، و آن حقیقت، وجود مطلق خدای یکتاست.** پس باید از این خیال و نمایش عبور کرد تا حقیقت را دریافت. دانایان، معبران اند زیرا که مردم را از این خیال و نمایش می گذرانند و از حقیقت، که وجود یکتای مطلق است، آگاه می سازند. این خیال و نمایش را هم از آن رو **عالم** گفته اند که **علامت است بر وجود مطلق . . . یا حق!**"

به زحمت از جا بلند شدم و به سمت در اتاق رفتم. پیر گفت:

"انشاء الله عید قربان نزدیکه!"

و بعد هم قهقهه ای بلند . . .

وقتی از اتاق خارج شدم، دیگر آدم یک ساعت پیش نبودم. فضای اطراف، زمین، درخت، آسمان، آدم ها، موجودها، و حتی سگ باغ - که به استقبال آمده بود - همه برایم مفهومی دیگر داشتند. طنین صدای پیر در تمامی سلول هایم می سرود:

**بینایی خویش را دوا کن زیرا که**

**عالم همه اوست دیده ای می باید**



"کجا هستی؟ . . . پرسیدم امروز چه می کردی؟" تکانی بی اختیار خوردم و چشم باز کردم. متوجه شدم که پیر قبل از آن چیزی گفته و من نشنیده ام. سراسیمه همراه با شرمندگی پاسخ دادم:

بیخشید آقا، منو ببخشید. . . فرمودید امروز صبح؟ امروز پیش از گرگ و میش رفتم ته باغ کنار نهر. . . "خوب؟"

از پیش از سپیده دم حال خاصی به من دست داده بود. . . حس می کردم که خیلی به خدا نزدیک شده ام در دل با خدا صحبت کردم و چیزهایی رو آرزو کردم ولی جوابی نگرفتم . . . حرکت اشک ها را روی گونه هایم حس کردم. پیر هم ساکت به من می نگریست و این به من جرأت داد که ادامه بدهم:

"از خدا خواستم که اگر مرا دوست دارد و قابل می داند خودش را به من نشان دهد. . . به او گفتم، آرزو دارم با من کلامی بگویی، و ای کاش می شد مرا لمس کنی. اما هر چه منتظر ماندم جوابی نیامد . . ."

لحظه ای به سکوت گذشت. پیر گفت:

"چه چیزی بیشتر نظرت را جلب کرد؟"

حرکت یک ستاره - شهاب - و بر آمدن شکوهمند خورشید.

"هیچ موجودی از آنجا نگذشت؟"

"نه آقا کسی آنجا نبود."

"نگفتم کس، گفتم موجود! . . ."

"نه آقا . . . بله آقا، همچنان که رنگ افشانی خورشید را در

افق تماشا می کردم، پروانه خوش رنگی آمد روی شانه ام نشست و

یک دقیقه بعد رفت. سگ باغ هم آمد پهلوی من نشست . . ."

"صدایی نشنیدی . . .؟"

"دو تا پرند که نمی دانم چی بودند، بالای سرم، لای شاخ

و برگ های درخت، با سرزدن خورشید آواز سر دادند . . ."

لبخند مهر آمیز و پر معنایی چهره پیر را روشن کرد. دست

راست را روی شانه من - همان جا که پیش تر پروانه نشسته بود -

گذاردم و لحظه ای نگاه به نگاهم دوخت - که تاب نیاوردم و

چشمانم را بستم - و پس از لحظه ای گفت:

"جواب از این آشکار تر می خواهی؟ چشم جان باز کن که آن

بینی / گوش جان باز کن که آن شنوی . . ."



# موسیقی وحدت

## از: بهرامهٔ مقدم

بنابر این آنچه موسیقی عرفانی اهل وحدت را از سایر موسیقی‌ها متمایز می‌سازد، تلاش آن برای ایجاد فضایی واحد بر اساس مستی و جنون است، برای غرق شدن در دریای وحدت هست مطلق.

در جائیکه مستان حلقه زده اند و دل‌ها تنها به یاد دوست می‌تپد، جایی برای جولان عقل و منطق نیست. عقل خودنمایی که مدام می‌لافتد و امکان لذت بردن از فضای وحدتی که موسیقی سعی دارد برقرار کند را از ما گرفته است.

افتاده بیا پست بیا مست درون شو

هستی بهل و از سر خود عقل بدر کن

این موسیقی امروزه به عنوان یک زبان جهانی انسان‌هایی با فرهنگ‌های متفاوت را هماهنگ ساخته و در ارتباطی عمیق وحدتی جهانی برقرار کرده است. نمونه‌ای زنده از آن را می‌توان در خانقاه‌های در اروپا و یا آمریکا... مشاهده کرد. آنجا افرادی با قومیت‌های مختلف کنار هم می‌نشینند و به یک نوای هماهنگ گوش می‌سپارند. نوایی که می‌تواند در تمامی آنها یکسان تأثیر کند اگر از خویش پای فراتر نهاده باشند. این نوای هماهنگ قادر خواهد بود انسان را به حالی فوق‌مستی بکشاند و به عنوان وسیله‌ای ارزشمند او را در غفلت از خود متوجه "حق" سازد. در واقع تأثیر موسیقی عرفانی از آنجا آغاز می‌شود که موتور عقل از کار می‌افتد و این عقل متکبر که ادعای کمال دارد و ظاهراً همه چیز را می‌داند سست و ناتوان گشته و برای دقایقی قدرت خویش را از کف داده و مجذوب نیروی فوق‌خویش می‌گردد.

این موسیقی به دو طریق عقل را مهار می‌سازد. نخست ضربه‌هایی است که پیاپی و بی‌امان به دف می‌خورند. این

همراه با موج عرفان‌گرایی که جامعهٔ کنونی ایران را دربر گرفته است شنیدن آثاری از موسیقی عرفانی بسیار قابل توجه است. در واقع این نوع موسیقی همان موسیقی خانقاه‌های پیشین ایران است که سابقاً در محدودهٔ خانقاه‌ها اجرا می‌شد و خاصاً مجالس صوفیان و دراویش بود.

هر چند فضای موسیقایی این اجراهای عرفانی اندکی با هم اختلاف دارند، اما نکته‌ای قابل توجه همگی این آثار را صرف نظر از شکل ظاهری... به هم نزدیک می‌کند و آن تلاش برای رسیدن به عالم وحدت است.

وحدت نقطهٔ مقابل تفرقه و کثرت است. کثرتی که از منیت به وجود می‌آید و با پراکندن تخم کین و نفاق و جدا کردن قلوب مردم با جنجالی کرکننده دنیای از هم گسیخته می‌سازد با آدم‌هایی که متکی به علم خویش با اصرار زیاد سعی در اثبات خود و ردّ دیگران دارند. اما از آنجا که روح آدمی در این محیط پر از ستیز کسالت بار آزرده می‌شود به جستجوی مفرّی برای تمدّد اعصاب می‌گردد. چنین انسانی که به بیماری برتری طلبی و خود دوستی نیز گرفتار آمده است به نوعی موسیقی پناه می‌برد که با خواست‌های فردی او هماهنگی داشته باشد. موسیقی او نیز بر مبنای عقل پی‌ریزی شده و بر مدار منطق و هشیاری می‌گردد. از طرفی وحدت نیز با عشق میسر می‌شود و با گذشتن از خواست‌های فردی، موسیقی دل را بر بیهوشی و مستی استوار می‌سازد. عشق، این ترانهٔ الهی که در دل و جان انسان‌ها طنین افکنده است همواره از عقل گریخته و به دامن مستی پناه برده است. همانگونه که عاقل با حیرت در عاشق می‌نگرد، موسیقی عاشقانه نیز خوش آیند گوش عاقل نخواهد بود.

گردد، مهر حق موج می زند و شعله های موسیقی را چون پیام هایی آتشین بر جان ها می زند. اصوات از مهر او لبریز می شوند. ذرات از شوق او بپاخاسته دل ها و نغمه ها به هم می آمیزند و ترانه یگانگی می سرایند. در این لحظه است که حضرت حق بر بندگان نظری از سر لطف می افکند و آنان را با لطافت خویش به شیرینی می نوازد، ای دریغ از دلی که زخم کینه ای و یا نحوست حسادت با خود به جمع آورده باشد. این وحدتی است که جز به مهر شکل نمی گیرد.

اینجا حرفی از من و تو نیست. من کیستم یا تو کیستی؟ راوی کس دیگری است.

اینجا عالمی است که قوانین آن با دنیای کثرت بیگانه است. آنچه ترقی اش می خوانند، چیزی جز افتادگی نیست و هرچه هنرش می نامند شرح محبت است نه کسب غرور. . . . پس جز دیوانگان را به عالم وحدت راه نیست.

این رمز یکی شدن برای ما در ک فضای وحدت خواهد بود که هر چند دشوار می نماید، چیزی جز ساده بودن و با صداقت زیستن نیست.

اگر از خویش بگذریم جاه طلبی ها و خود خواهی ها را فراموش کنیم و تأثیر موسیقی را طلب کنیم، خواهیم دید که تأثیر موسیقی عرفانی ارتباطی با سطح آگاهی ندارد و همگان با هر میزان اطلاعاتی که از موسیقی داشته باشند، می توانند از فضایی که ایجاد شده است، حظ ببرند. چرا که اینجا رشته امور به دست عقل نمی باشد و موسیقی هدف نیست که با پرداختن به نکات و ظرایف آن به تحلیل کار شناسانه پردازیم. تأثیر موسیقی عرفانی آنی خواهد بود و تأیید آن خدایی.

آنی از آن جهت که صوفی ابن الوقت است و جز لحظه ای که فاتحانه بر آن ایستاده است به چیزی نمی اندیشد. این موسیقی مجلس ذکر و سماع است تأثیر آن در محدوده همان جلسه حلقه ذکر می باشد و چون یک تصویر بر وجود خواب و بیدار صوفی چنگ انداخته است، یک تأیید را نیز خواهد طلبید.

اما در زمانه ای که نه تنها مرز میان موسیقی عقل و عشق نامشخص است بلکه پای نفس نیز به این بازی کشیده شده است، می باید هر چه بیشتر حد و مرز میان این موسیقی ها از هم تفکیک شوند. چه بسا نفس که مکارانه مجری موسیقی عرفانی می گردد و یا عقل که به توضیح موسیقی عشق می نشیند.

ضربه ها هرگز عاقلانه نخواهند بود. ضرباتی که بر ضربان قلب مسلط گردیده و ریتم خویش را بر آن حاکم می کنند، به طوریکه قلب دچار هیجان گردیده تندتر می زند. جریان خون و تنفس تغییر کرده آنچنانکه گویی تمام مظاهر حیات آدمی دگرگون می گردند. صوفی با این ضربان هماهنگ مستانه به گرد یار چرخ می زند. رقص او در این حالت رهایی او از قید دنیا است. کف می زند و پای می کوبد و به شوق دیدار یگانه معشوق، دنیا و آخرت خویش نثار کرده با های و هوی و نعره بسیار سماع می کند.

امشب به عاشقی به در یار می رویم

دیوانه وار در پی دلدار می رویم

طریق دیگر آنجاست که موسیقی شنونده را آرام بر جای می نشاند و تمام وجود را به آرامش دعوت می کند. اکنون امواج خروشان شور و شوق صوفی در آرامش دریای وحدت آرام گرفته است. هر چند او در درون خود همچنان چرخ می زند و پروانه وار گرد معشوق خویش می گردد. در پس این سکون باز هم نجوایی از درون بر می خیزد که دوری از خود و نزدیکی به "حق" است. پس این موسیقی وسیله ای است که اگر می نشاند و پا به رقص وامی دارد نزدیکی به او را می طلبد. نزدیک شدن به "حق" موسیقی وحدت را می آفریند.

موسیقی وحدت جاه طلب نیست. مجری این موسیقی که از دام عقل رسته است خوب می داند که دم زدن در برابر هست مطلق معنایی ندارد. پس او می باید همچون رسانایی عمل کند که مانعی در جریان پاک الهی ایجاد نکند. نبوشنده را نیز چنین رسانایی می باید چرا که او هم خواهان رسیدن به عالم وحدت می باشد و موسیقی را چون وسیله ای می بیند که قادر است دقایقی او را از دنیای مادی جدا کرده و به سوی عالم نیستی بکشاند. بنابراین موسیقی عرفانی از یکسو برقراری جریانی است مابین نوازنده و حق و از سوی دیگر مابین نبوشنده و حق.

اگر این دو جریان درست برقرار شده باشند، نفس آدمی قدرت تاخت و تازش را از دست می دهد و هرگونه گرایش های مادی از آن دور می گردند. پس جریان سوم شکل می گیرد و آن نزدیکی هر چه بیشتر نوازنده و نبوشنده است.

هر چه وحدت دل ها بیشتر شود، موسیقی وحدت با انرژی بیشتری جریان می یابد، چرا که اساس آن بر نزدیکی دل ها است. زمانی که همه به یاد یکی بنشینند و حضور یگانه او بر قلب ها حاکم

می برد و بر آستان او سر می نهد. پس این دیدار شادی بخش برای او به معنای عید خواهد بود. از آنروست که هر بار دم را غنیمت شمرده در آستانه عیدی دوباره سر از پای نمی شناسد، شادان کف می زند و با یارش پیمان می بندد.

همین عادت کف زدن (دست زدن) درویشان نزد کسی که با این فرهنگ بیگانه است غریب می نماید، زیرا مردم غالباً این عمل را در مجالس بزم دنیایی دیده اند و تصویری از ابراز چنین شور و نشاطی در پیشگاه الهی ندارند.

موسیقی وحدت در سالن کنسرت کارآیی لازم را ندارد و از فراز سر جمعیت به جستجوی طالب حقیقی امواج مهر و وفای خود را می پراکند. اما کمتر موفق می شود، چرا که موسیقی وحدت مخاطب عاقل نمی خواهد که به دقت گوش بسپارد و به موقع تشویق کند. همانگونه که نوازنده ماهر نمی طلبد که از آن برای ترقی در دنیا پلکانی پوشالی بسازد. این موسیقی گذشتن از مرز بودن و نبودن است فریاد الله آن حقیقتی مسلم و بر زبان آوردن آن بدون توجه به عظمتش جسارتی بزرگ خواهد بود.

در نهایت هرگونه قلم زدن در حول و حوش آن نیز می باید با اجازه و صلاح دید پیر طریقت باشد که این تنها موسیقی نیست بلکه ابراز عشقی پایدار است از طرف بندگانی که به بالای سر خویش نظر افکنده اند و در برابر عظمتی، حقارت خویش را دیده اند. پس آداب این سخنوری عاشقانه را نیز از او می باید آموخت.

اکنون که این موسیقی قدم از محدوده خانقاه بیرون نهاده و در میان مردم محبوبیتی خاص یافته نباید انتظار سماع از آن داشت، چرا که سماع شرایطی دارد که در اینجا بسیاری از آنها نقض شده است. اما می تواند پیام آور شور و نشاط و صفای درویشان باشد. چون بر دل های مشتاقان فرود می آید آنان را به آیین محبت بنوازد و به دور از هرگونه تفرقه مردمی را زیر چتر یگانگی خویش پناه دهد که از آشفته بازار موسیقی به ستوه آمده اند.

تا حدود یک قرن پیش که جدایی میان فرهنگ ایرانی وجود نداشت موسیقی ایران اجرایی مؤثر بود و از یکپارچگی برخوردار بود. از هر زخمه تار و مضراب سنتور باران طلب می بارید و ناخن کشیدن به سه تار و تنبور چیزی جز شرح درد فراق نبود. هنر در دست آن هنرمند یک قدرت نمایی بی سرو ته نبود. هنر او از تکنیک بهره می گرفت، اما به آن ختم نمی شد. همچنین کم نبوده اند هنرمندانی که به عنوان درویشی مباحات می کردند و زخمه های

میان عرفان گرای عوام که در نهایت به نفس می انجامد و عرفان حقیقی عارف راه خدا که همواره در خفا سوخته است و جز سوی خداوند سمت و سویی نجسته است تفاوت بسیاری وجود دارد. همانگونه که عرفان گرای عوام با پیروی از مد و سپری شدن دورانی کوتاه به گرایشی دیگر خواهد انجامید، آتش شور و اشتیاق صوفی برای درک حقیقت همواره زبانه کشیده و پایدار خواهد ماند. موسیقی نفس هرچقدر در کار دل کارشکنی کند، عاقبت رسوا گشته و حد و مرز آن از حقیقت جدا خواهد شد.

صوفیان همواره با رقص و پایکوبی به سوی خالق خویش ره سپرده اند از این رو موسیقی خانقاه به عنوان پایگاهی برای ایجاد وحدت همیشه از جایگاهی ویژه برخوردار بوده است.

پیچیدگی بیان این موسیقی همچون دشواری شناخت حقیقت و گذراندن مراحل سیر و سلوک می باشد. از آنجا که موسیقی عرفانی جدا از خانقاه معنایی ندارد، همراه شدن و لذت بردن از آن هم نیازمندی طی مراحل عرفانی خواهد بود.

اجرای این موسیقی در سالن های کنسرت اغلب ایجاد فضای وحدت را دشوارتر کرده و موسیقی نیایش را به صورتی نمایشی درمی آورد. سالن کنسرت با محدودیتی که برای موسیقی وحدت به وجود می آورد آن را در یک اجرای ساده موسیقی خلاصه می کند و کمتر پیش می آید که از این پای فراتر نهد. مگر آنکه انسان کاملی در میان جمع حضور داشته باشد و با قدرت باطنی خود حال مجلس را دگرگون کند. در این صورت زمان و مکان کوچک ترین تأثیری نخواهند داشت و حال وحدت او بر جمع غالب خواهد شد.

سالن کنسرت، شنوندگان را برای شنیدن موسیقی تفکر و یا تفنن به آرامش دعوت می کند. در چنین فضایی که همه گونه مخاطبی حضور دارد هرگونه حرکتی که خلاف عقاید عموم باشد جلب توجه و ریا تلقی خواهد شد. از آنجا که وجد به ریا میسر نمی شود. صوفی بیشتر با جمع همراهی کرده و با سکوت خود امکان استفاده دیگران را از موسیقی فراهم می کند.

انتظاری که دیدگاه های مختلف از موسیقی دارند با یکدیگر متفاوت است. موسیقی وحدت شنونده خودش را می طلبد. از این رو عنوان موسیقی می باید کاملاً روشن باشد تا شنونده بداند با چه اجرایی روبرو است.

موسیقی برای صوفی خلسه ای است که در کشاکش آن هر بار به دیدار معشوقش می شتابد. از بود وجود او پی به نبود خودش

می شناسیم که نه تنها تمام دارایی اش را در راه مستمندان خرج کرد، بلکه در راه دل . . . حتی قالیچه ای را که به هنر او هدیه شده بود و نامش را بر آن بافته بودند به محتاجی بخشید. این اعمال که به هیچ عنوان عاقلانه نیستند تنها از دیوانه ای مست سر می زند که به دل خویش می پردازد و وقتش را به چون و چرا های عقل دوراندیش تلف نمی کند. وقتی نمایندگان موسیقی رسمی و سنتی ایران اینگونه درویشانه عمل می کنند، در می یابیم که نه تنها نغمات موسیقی ایران بلکه شخصیت هنرمند ایرانی از چشمه ای سیراب شده که به دریای معرفت الهی وصل است.

همانگونه که جاودانگی هفت دستگاه موسیقی ایران در گمنامی و بی نام و نشانی دل و جان هایی است که بر سر آن سوخته است. مجالی به نام بردن از تمام این هنرمندانی که هنرشان را به زیور فقر آراستند نیست. چه بسیارند هنرمندانی که جان به جان آفرین سپردند، در حالیکه تار خود را در آغوش داشته و پس از راز و نیازی عاشقانه سرخویش را بر ساز عشق نهاده و به سوی معشوق شتافته اند.

متأسفانه آنچه به عنوان تجدد نصیب فرهنگ ایرانی شده است بجز اینکه ما را از نکات مثبت و غنی فرهنگمان محروم ساخته چیز مفیدی نصیبمان نساخته است.

آنچه موسیقی عرفانی را در هاله ای از رمز و راز فرو می برد دقت و توجه آن به یگانگی خداوند و پرداختن به صداقتی در نهان و آشکار است. اکنون که در دنیایی پر از تفرقه زندگی می کنیم و همگی از آن ملولیم موسیقی وحدت بهانه ای است برای آشنایی با مکتبی که این موسیقی نیز در پناه آن به حیات خویش ادامه می دهد. آویختن به این درگاه در دنیای امروز، تنها نسخه ای است که می تواند با تسکین آلام، در جهت بهبودی نیز قدم هایی مؤثر بردارد. حال که هنرمند ایرانی باز هم در جهت رسیدن به یکپارچگی قدم برداشته است دست به دامان تنها جریان وحدت گرا یعنی " عرفان " شده است. هنرمند با پناه بردن به درگاه هست مطلق و یادکردن او خویش را به فراموشی می سپارد و هنرش را بر منبع لایزالی استوار می سازد.

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش



سازشان را با نوای دل دردمندشان کوک می کردند. در واقع آنقدر که تواضع، فروتنی و درویشی همواره باعث سربلندی هنر ایرانی بوده است. . . . غرور، تکبر و توانگری موجبات نابودی آن را فراهم می کرده است. صفای باطن آن هنرمند دست پرورد فرهنگی غنی بود که با تکیه به برنامه انسان ساز تصوف شکل گرفته بود.

وقتی هنرمندی شاگردش را با محبت درویش جان خطاب می کند و نشان تبریز را که یکی از نشانه های ظاهری درویشی است به بهترین شاگردش هدیه می کند، افتخار او به اخلاق و آیین جوانمردی درویشان است که اتکای به آن هنر را به بالاترین مرتبه می رساند. او با این عمل ساده به شاگردش می آموزد: اکنون که در کلاس درس موسیقی بهترین شده ای، در عالم درویشی تنها نشانه ای ظاهری یافته ای . . . و شاید هم به این معنا که وقتی هنر تمام می شود . . . درویشی آغاز می گردد . . .

همچون قالی ایرانی که نقش در نقش و رنگ در رنگ به هم بافته می شود و جلوه آن همه هنر در زیر پا نمودار می گردد و شگفت آنکه هر چه پابخورد بر ارزشش افزوده می گردد . . . ارزش هنرمند نیز در افتادگی و بی من و مایی اوست که با گذشتن از خواست های جاه طلبانه فردی خود بتواند هنری خداپسندانه خلق کند.

اینگونه بود که زمانی شیدایی از سر سوز دل با بیانی عاشقانه می نالید:

از غم عشقت دل شیدا شکست

شیشه می در شب یلدا شکست

بسکه ز دم ریگ بیابان به کف

خار مغیلان همه در پا شکست

و وقتی دیگر طاهرزاده ای همچون پرند ای خوشخوان که زندانی قفس تن خویش گشته بال و پر می زد تا به سوی او پرواز کند با صوتی حزین می خواند:

ناله من ائسری در دل صیاد نکرد

پر و بالم ننگشود از قفس آزاد نکرد

و باز وقتی از هنرمندی سؤال می شد که آیا از زندگیش راضی

است یا نه؟ هنرمند با افتخار خودش را درویش می خواند و

می گفت: مگر می شود درویش راضی نباشد؟ . . . داستان های

بسیاری از جوانمردی های هنرمندان آن دوران شنیده ایم که همگی

نشانگر وجود صفاتی انسانی در آنها بوده است. بانوی هنرمندی را

# ابراهیم ادهم

برداشتی از کتاب پیران بلخ نوشته‌ی دکتر جواد نوربخش

از: جلال باقری

پرورده‌ی لطف و کرم، شیخ عالم، ابراهیم ادهم - رحمة الله علیه - متقی وقت بود و صدیق روزگار. و در انواع معاملات و اصناف حقایق، حظی تمام داشت و مقبول همه بود و بسی مشایخ را دیده بود و با امام اعظم ابوحنیفه - رحمة الله علیه - صحبت داشته بود. جنید گفت: مفاتیح العلوم ابراهیم ادهم - کلید علم‌های این طایفه ابراهیم ادهم است.

یک روز به نزدیک امام اعظم، درآمد. اصحاب، او را به چشم حقارت نگرستند. ابوحنیفه گفت: - رحمة الله - سید ما ابراهیم ادهم. گفتند: او این سیادت به چه یافت؟ گفت: بدانکه او دایم به خداوند تعالی مشغول بود و ما به کارهای دیگر.

در کتاب کشف المحجوب هجویری آمده است: امیر امرا و سالک طریق بقاء ابراهیم بن ادهم بن منصور (رضی) یگانه‌ی زمانه بود و اندر عصر خود سید اقران و شاهنشاه مردان بود.

در باره‌ی اصل و نسب وی آورده‌اند: ابواسحاق ابراهیم بن ادهم بن منصور از شهر بلخ بود. او در قرن دوم هجری کانون عرفانی را در خراسان بنیاد نهاد. اما سرنوشت چنان بود که کامیابی تعلیمات خود را در خراسان نبیند. زیرا شوق معرفت او را به سرتاسر سرزمین خلفا کشانید. و اولین کسی بود که اساس مکتب فتوت و جوانمردی را از خراسان بزرگ به حدود عربستان و شام برد.

جامی در نفعات الانس کنیه و نسب او را چنین می‌نویسد: ابواسحاق ابراهیم بن ادهم بن سلیمان بن منصور بلخی.

مؤلف فضائل بلخ می‌نگارد: گویند پدر ابراهیم، ادهم بن

تاریخ تصوف ایران در طول حیات نسبتاً طولانی خود انسان‌های والایی را به جامعه بشریت معرفی کرده است، که به حق توانسته‌اند چراغ پرفروغ هدایت راه جویان و رهروان راه خدا باشند، و آموزگار بزرگ جوانمردی و فتوت و ایثار.

معلمان و استادان موحدی که در عین بی‌من و مایی، الگو و سرمشق همه‌ی انسان‌های کمال جو، قرار گرفته‌اند. نه تنها خود اسوه‌ی پایداری و استقامت و قهرمانان بی‌رقیب انسانیت در تمام عرصه‌های ظاهری و باطنی بوده‌اند، که شاگردان و مریدانشان نیز، و ابراهیم ادهم بی‌هیچ تردیدی، سرآمد یکی از آنها است.

در معرفی و شرح زندگانی او به وقایعی اشاره رفته است، که به قصه و افسانه نزدیکتر است تا به واقعیت و گاه باور آن‌ها به کمی تأمل نیاز دارد، اما چون اکثر قریب به اتفاق محققان و تذکره‌نویسان آن‌ها را متذکر شده‌اند؛ می‌توان پذیرفت. با این توجیه که چون حضرت حق بخواهد، به منطوق "یُحِبُّهُمْ" و به جلوه‌ی معشوقی تیرِ نظرِ خاص خود را، بر دل و جان طالبی هدف بگیرد آن کند که با دل ابراهیم کرد و با این کشش معشوقی، کوشش عاشقی را بها داد و ارج نهاد چه گفته‌اند:

تا که از جانب معشوق نباشد کششی

کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد

اینک با گوشه‌هایی از شرح زندگی او آشنا می‌شویم.

عطار نیشابوری در تذکرة الاولیاء ابراهیم ادهم را چنین معرفی می‌کند.

آن سلطان دنیا و دین، آن سیمرخ قاف یقین، آن گنج عالم عزلت، آن گنجینه‌ی اسرار دولت، آن شاه اقلیم اعظم، آن

منصور بن یزید بن جابر العجلی، عالم و غازی و مجاهد و مرابط بود.

مؤلف تصوف و ادبیات تصوف نقل می کند که: ابراهیم بن ادهم عربی اصیل از قبیله ی بنی تمیم بود.

محقق توان مند و یگانه تاز عرصه ی تصوف معاصر مولانا دکتر جواد نوربخش، پیر طریقت نعمت اللهی، را نظر بر این است که: می توان گفت که: ابراهیم از مردم بلخ بود، اما تبار او به کوچ نشینان نظامی عرب (لشکریان کوفه و بصره) می رسید که در مشرق خراسان سکونت کرده بودند.

در باره ی پدر ابراهیم آورده اند: مردی شجاع و زاهد و عابد بود و روزی که لشکر ترکستان هجوم آورد با یک غلام به صحرا بود. از این حال با خیر شد و تنها به سپاه دشمن تاخت و چون شیر دمان به آنان حمله ور شد. عده ای را کشت و بقیه لشکر رو به هزیمت نهادند.

در تولد ابراهیم چنین گویند که: پدر به حج می رفت، و مادر ابراهیم را که حامله بود با خود برد. چون به مکه رسیدند ابراهیم در ایام حج متولد شد. مادرش او را به آب زمزم شست و در قنذاقی سفید و لطیف پیچید و در بغل گرفت و به گرد حرم طواف می کرد و خلائق زیر ناودان کعبه جمع شده بودند و هر کسی حاجتی می خواست. پدر و مادر او آنجا رفتند و ابراهیم را با خود بردند و از ایشان التماس دعا کردند، خدای تعالی اجابت کرد و کارش بساخت و به جایی رسید که چون به نماز ایستادی، جمله ی زهاد و عباد از خضوع او عجب می داشتند.

عطار در تذکرة الاولیاء می نویسد که: او پادشاه بلخ بود. ابتدای حال او آن بود که در وقت پادشاهی، که عالمی زیر فرمان داشت و چهل سپر زرین در پیش و چهل گرز زرین در پس او می بردند. یک شب بر تخت خفته بود. نیمه شب سقف خانه بجنبید. چنانکه گویی کسی بر بام بود. گفت: کیست؟ گفت: شبانم. شتر گم کرده ام. گفت: ای نادان! شتر بر بام می جویی؟ شتر بر بام چگونه باشد؟ گفت: ای غافل! تو خدای را بر تخت زرین و در جامه ی اطلس می جویی؟ شتر بر بام جستن از آن عجیب تر است؟! از این سخن هیبتی در دل وی پدید آمد و آتشی در دل وی پیدا گشت. متفکر و متحیر و اندوهگین شد.

این رویداد شگفت انگیز در ابیات زیر زیباتر می نماید:  
شیدستم که ابراهیم ادهم شی بر تخت دولت خفته خرم

به گوش او رسید آواز پای ز جا برخاست چون آشفته رای  
بندید و بگفتا کیست بر بام؟ که را زهره نهد بر قصر ما گام  
جواب آمد که ای شاه جهانگیر شتر گم کرده مردی مفلسم پیر  
بخندید و بشد بر جایگه سست که بر بام آدمی هرگز شتر جست؟  
جوابش داد کای شاه جوان بخت خدا جویی کسی کرده است بر تخت؟  
خدا جویی به خواب و صبر و آرام شتر جستن بود بر گوشه ی بام  
اگر بر بام من یابم شترها تو هم بر تخت یابی کام دل را  
چو ابراهیم بشنید این سخن را صلا در داد او جاه و وطن را  
اگر مرد رهی درزن صلابی که این عالم نمی ارزد به کاهی  
(تاریخ گزیده ص ۶۳۳)

در روایتی دیگر گویند که: روزی بار عام بود و ارکان دولت هر یکی بر جای خود ایستاده و غلامان در پیش او صف زده بودند. ناگاه مردی با هیبت وارد شد. چنانکه کسی را یارای آن نبود که پرسد تو کیستی؟ و به چه کار آمده ای؟ آن مرد تا پیش تخت ابراهیم آمد. ابراهیم گفت: چه می خواهی؟ گفت: در این رباط فرود می آیم. گفت: این رباط نیست و خانه ی من است. گفت: این خانه قبلاً از آن که بود؟ پاسخ داد پدرم. پرسید پیش از آن؟ گفت: از آن فلان کس. گفت: پیش از آن؟ گفت: از آن پدر وی. پرسید همه کجا رفتند؟ جواب داد همه برفتند و بمردند. گفت: این نه رباط باشد که یکی می آید و یکی می رود؟ این بگفت و با شتاب از خانه بیرون رفت. ابراهیم به دنبالش رفت و آواز داد و سوگند داد که بایست تا با تو سخنی گویم. ایستاد. گفت: تو کیستی و از کجا می آیی که آتشی در جانم زدی؟ گفت: ارضی و بحری و بری و سمایی ام و نام معروف من خضر است. گفت: توقف کن به خانه روم و باز آیم. گفت: "الامر اعجل من ذلك" (کار شتابنده تر از آن است) و ناپدید شد. درد و سوز و حیرت ابراهیم از آنچه که در شب دیده و در روز شنیده بود افزون شد و قرار و آرام نداشت. پس گفت اسب زین کنید که به شکار می روم تا این حال به کجا خواهد رسید؟ سوار بر اسب شد و رو به صحرا گذاشت. سراسیمه در صحرا می گشت و نمی دانست که چه می کند. در آن حال از لشکر دور افتاد. آوازی شنید که بیدار باش! نشنیده گرفت. بار دوم همین آواز را شنید، و بار سوم بی تاب شد و از آنجا می گریخت که آن صدا را نشنود. تا اینکه بار چهارم آوازی شنید که؛ بیدار گرد پیش از آنکه بیدارت کنند. چون این خطاب بشنید به یکبار از دست برفت. ناگاه آهویی پدید آمد. خویشتن را بدو مشغول گردانید. آهو به

سخن آمد و گفت: مرا به صید تو فرستاده اند، نه ترا به صید من. تو مرا صید نتوانی کرد. تو را برای این آفریده اند که بیچاره ای را به تیر زنی و صید کنی؟ هیچ کار دیگر نداری؟ ابراهیم گفت این چه حالت است؟ روی از آهو بگردانید. همان سخن که از آهو شنیده بود از قربوس زین بشنید. جزعی و خوفی در وی پدید آمد و کشف زیادت گشت. چون حق تعالی خواست که کار تمام کند، بار دیگر از گوی گریبان، شنید. کشف آنجا تمام شد و ملکوت بر او بگشادند. و واقعه‌ی رجال الله مشاهده نمود و یقین حاصل کرد. و گویند: چندان بگریست که همه‌ی اسب و جامه‌ی او از آب دیده تر شد و توبه‌ی نصوح کرد و روی از راه یک سو نهاد. شبانی را دید، نمدی پوشیده و کلاهی از نمد بر سر نهاده، و گوسپندان در پیش کرده، بنگریست. غلام او بود. قبای زربفت بیرون کرد و به وی داد و گوسپندان بخشید. و نمد او بگرفت و در پوشید و کلاه او بر سر نهاد. بعد از آن پیاده در کوه‌ها و بیابان‌ها می‌گشت و بر گناهان می‌گریست تا به مرو رسید. نقل است که از وی پرسیدند که: تو را چه رسید که آن مملکت را بماندی؟ گفت: روزی بر تخت نشسته بودم. آینه‌ای در پیش من بداشتند. در آن آینه نگاه کردم. منزل خود گور دیدم. و در او انیسی و غمگساری نه. و سفری دیدم دور و راه دراز در پیش، و مرا زادی و توشه‌ای نه. قاضی عادل دیدم، و مرا حجت نه. ملک بر دلم سرد شد. حکایات زیادی در ترک و تجرید ابراهیم از دنیا و سلطنت آن نقل شده که بسیار شنیدنی و آموزنده است. من جمله: ابراهیم ادهم در خراسان از اهل نعمت بود. روزی در اثنای آنچه از کوشک خود می‌نگریست، مردی را دید که گرده‌ای به دست گرفته می‌خورد، و چون بخورد، بخفت. پس غلامی را گفت: چون بیدار شود او را بر من آر! چون بیاورد، ابراهیم گفت: گرسنه بودی ای مرد که گرده بخوردی؟ گفت آری. گفت: سیر شدی؟ گفت آری. گفت: پس خوش بخفتی؟ گفت آری. ابراهیم در نفس خود گفت: پس من اکنون این دنیا را چه کنم؟ که نفس بدین قدر قانع است.

کوهی فرود آمد. به آنجا شدند. مردی را دیدند که دست و پایش بسته بود و به پشت بر زمین خوابیده و پرنده با گوشت نزد او آمد و از گوشت با منقارش پاره می‌کرد و در دهان آن مرد می‌گذارد. دهان او را پاک کردند و نزد ملک آوردند. مرد گفت: من مردی تاجر بودم و از این وادی می‌گذشتم و با من محموله و اموال زیادی بود. جماعتی دزدان به من برخوردند و هر چه با من بود بگرفتند. دست و پای مرا بستند و در این مغاره انداختند. هفت روز بود که این پرنده به فرمان خدای برایم غذا می‌آورد و با منقارش مرا آب می‌دهد. تا اینکه یاران تو آمدند و مرا باز کردند. ابراهیم گریست و گفت: چون خدای کریم ضامن روزی بندگانش می‌باشد و به آنها می‌رساند، اگر چه در این حال باشند، پس چه نیازی به این مخاطره‌ها و پایبندی و رنج‌های مملکت داری، با سختی‌هایی که در بردارد. خود را از این دردسرها رها کنید و آنچه که داشت از دارایی دنیا بگذاشت و به راه حق رفت.

ابراهیم برای کسب روزی حلال، به سوی عراق حرکت کرد. در بین راه، جایی گرامی و بزرگش می‌داشتند و در محلی به آزار و اذیتش می‌پرداختند. تا اینکه به عراق رسید. خود می‌گوید: در عراق روزها کار کردم اما چیزی از حلال مرا صفا نبخشید. از بعضی مشایخ از حلال پرسیدم. گفتند: اگر اراده‌ی حلال داری باید به بلاد شام بروی. پس به شام روی آوردم و به شهری رسیدم که آن را منصوره یا مصیصه می‌گفتند. روزها در آنجا کار کردم و چیزی از حلال مرا صفا نبخشید. پس از بعضی مشایخ پرسیدم، مرا گفتند: اگر حلال صافی خواهی، باید به طرسوس روی، زیرا در آنجا کارهای مشروع زیاد است. پس متوجه طرسوس شدم. روزها در آنجا کار می‌کردم باغ‌ها را نگاهبان می‌شدم و به دروگری می‌پرداختم. روزی بر لب دریا نشسته بودم. مردی نزد من آمد و اصرار کرد که باغش را نگهداری کنم. من باغ‌های بسیاری را نگاهبان بودم. روزی متصدی باغ با یارانش به باغ آمد و در مجلس خود بنشست و فریاد کرد، ای نگاهبان. گفتم نعم. گفت: برو و انار بزرگی برایم بیاور که قابل خوردن و خوشمزه‌ترین آنها باشد. رفتم و انار بزرگی برای او آوردم. انار را گرفت و شکست و آن را ترش یافت. مرا گفت: در این مدت در باغ ما بودی، میوه‌ها و انارهای ما را خوردی، انار شیرین را از ترش نمی‌شناسی؟ ابراهیم گفت: به خدا سوگند از انار شما نخورده‌ام و ترش و شیرین آن را نمی‌شناسم. پس به یارانش اشاره کرد و گفت: آیا این حرف را

و باز در این معنا آورده اند که: روزی با لشکریانش برای شکار بیرون آمد. چون سفره پهن کردند و بخوردن فرود آمدند، پرنده‌ای از هوا فرود آمد. بزغاله‌ی سرخ شده‌ای را که بر سر سفره بود برداشت و پرواز کرد. شاه گفت این پرنده جز مأموری برای ما نیست. امر کرد که پرنده را دنبال کنند و منزل و حقیقت حالش را بدانند. گروهی از لشکریان پرنده را دنبال کردند و دیدند که پشت

شنیدنی است.

نقل است که چون از بلخ برفت، از وی پسری شیرخواره بجای مانده بود که هرگز پدر را ندیده و نشناخته بود. چون بزرگ شد، از مادر او را طلب کرد. مادرش گفت: پدرت گم شده، اما نشانیش را در مکه می دهند. گفت: من به مکه می روم تا هم خانه ی خدا را زیارت کنم و هم پدر را بیابم و در خدمتش بکوشم. پس دستور داد که منادی کنند که هر که آرزوی حج دارد بیاید، چهار هزار نفر جمع شدند. همه را با هزینه ی خود به حج برد. به این امید که به دیدار پدر موفق شود. چون به مسجد درآمد، مرقع پوشان را دید. پرسید آیا ابراهیم ادهم را می شناسید؟ گفتند: شیخ ماست که به طلب هیزم رفته است. و او هر روز پشته ای هیزم می آورد و می فروشد و نان می خرد و بر ما می آورد. پس به صحرای مکه رفت. پیری را دید که پشته ای بزرگ هیزم به گردن نهاده، می آمد. گریه اش گرفت. خود را نگاه می داشت و به دنبالش می آمد تا به بازار رسید. دید که پدرش با صدای بلند فریاد می زند که؛ چه کسی پاکیزه ای را به پاکیزه ای یا (حلالی را به حلالی) می خرد؟ مردی هیزم را خرید و نان را به نزد یاران برد و پیش ایشان نهاد، و به نماز مشغول شد. آنان نان می خوردند و او نماز می کرد. او یاران خود را پیوسته نصیحت می کرد که خود را از مردان و زنان نامحرم نگاه دارید. بویژه امروز که در حج زنان و کودکان هستند، چشم نگاه دارید. همه پذیرفتند. چون حاجیان درآمدند و طواف خانه کردند و ابراهیم نیز با یاران در طواف بود که پسری صاحب جمال پیش او آمد و ابراهیم تیز تیز (خیره خیره) در وی می نگریست. یاران دیدند و تعجب کردند وقتی از طواف فارغ شدند. گفتند: رحمة الله علیک. بما گفته بودی که به هیچ زن و مرد نگاه مکنید. در حالیکه تو به فرزندی زیباروی خیره مانده بودی. گفت گمان بد مکنید. چنین دانم که این غلام، پسر من است و پسر هیچ خود را آشکار نمی کرد تا پدر نگریزد. هر روز می آمد و در روی پدر نگاه می کرد. ابراهیم برای اطمینان و اثبات نظر و گمان خود، با یکی از یارانش به طلب قافله ی بلخ بیرون آمد. خیمه ای دید از دیبا زده و کرسی در میان آن خیمه نهاده، آن پسر بر روی کرسی نشسته و قرآن می خواند. گویند: بدین آیت رسیده بود که: "قوله تعالی: اِنَّمَا اَمْوَالُکُمْ وَاَوْلَادُکُمْ فَتَنَةٌ (۲۸: ۸) یعنی: "بدرستیکه اموال و فرزندان شما فتنه اند." ابراهیم بگریست. و گفت: راست گفت خداوند من

قبول دارید. آنگاه رو به من کرد و گفت: اینکه تو را می بینم اگر ابراهیم ادهم بودی این حرف از تو گزاف نبود و روی گردانید. چون فردا شد. صفات مرا در مسجد بیان کرد. یکی از مردان که مرا می شناخت همراه متصدی باغ با تعدادی مردم آمدند. چون دیدم که با یارانش به طرف من می آید پشت درختی مخفی شدم. و مردم داخل باغ شدند. من در میان آنان خود را پنهان ساختم. در حالی که ترسناک بودم. و این ابتدای کار من بود. و در پایان از طرسوس به سوی شهرهای رمال بیرون آمدم.

در بی من و مایی ابراهیم این بس که گفته اند: چهارده سال طول کشید تا راه بادیه به مکه را پیمود در حالیکه همه ی راه را در نماز و تضرع بود تا به مکه رسید. پیران حرم با خبر شدند و به استقبال آمدند. او خود را در پیش قافله انداخت تا کسی او را نشناسد. خادمان پیش از پیران بیرون آمدند و می رفتند. مردی را دیدند که در پیش قافله می آید. از او پرسیدند که: ابراهیم ادهم نزدیک است؟ که مشایخ حرم به استقبال آمده اند. ابراهیم گفت: چه می خواهند از آن پیر زندق؟ ایشان سیلی محکمی به او زدند که: تو چنین کسی را زندق می خوانی؟ زندق تویی! گفت: منم همین را می گویم. چون از او دور شدند با نفس خود گفت: هان! خوردی؟! می خواستی تا مشایخ حرم محترم به استقبال تو آیند؟! الحمدلله که به کام خودت دیدم. تا وقتی که او را شناختند و عذرها خواستند. پس در مکه ساکن شد و از کسب و کار خود طلب روزی می کرد. به کار هیزم کشی و باغبانی مشغول بود.

در دوستی خدا و اخلاص در توحید به درجه ای رسیده بود که همه ی اضافات را از خود ساقط کرده بود. نه فقط از جاه و مقام و منصب و مال و مکتب، که از زن و فرزند و خویشان نیز بکلی منقطع شده بود و این ایثار و فداکاری او را می توان از دویستی عاشقانه ی زیر که به او منسوب است دریافت.

گفت الهی:

هَجَرْتُ الْخَلْقَ طُرّاً فِي رِضَاكَ وَ يَتَمَّتُ الْعِيَالُ لَكَ اِرَاكَ  
فَلَوْ قَطَعْتَنِي فِي الْحَبِّ اِرْباً لَمَّا حَنَّ الْفُؤَادُ اِلَى سِوَاكَ

یعنی ای خدای من. برای جلب رضا و خوشنودی تو همه ی مردم را رها کردم. و زن و فرزندم را بخاطر اینکه ترا ببینم یتیم و بی سرپرست نمودم. اگر در دوستی و عشق تو تمام اعضايم را تکه تکه کنند. دلم جز به تو به کسی میل نمی کند.

و در همین معنا داستان دیدار زن و فرزندش با وی در مکه



نه آن است که در آن فضیلتی نمی دانم اما، کراهت دارم آن را از کسی که حق علم (عمل) را نمی شناسد طلب کنم.

### استادان و مریدان

در باره استادان و راهنمایان طریقت ابراهیم چندان آگاهی در دست نیست و در این خصوص تذکره نویسان، موارد زیر را یادآور شده اند.

عطار گوید: گفته اند استاد علم او امام ابوحنیفه بود و هجویری در کشف المحجوب این روایت را تأکید کرده است. استاد ابراهیم در علم حدیث سفیان بوده که وی از سفیان احادیث را استماع می کرده است.

داراشکوه در سفینة الاولیاء می نویسد: ابراهیم بن ادهم خرقة ی ارادت از فضیل عیاض پوشید.

جامی در نفعات می افزاید که ابراهیم بن ادهم با ابویوسف غسولی صحبت داشته است و درباره ی آموختن اسم اعظم از وی روایات زیادی نقل کرده اند.

هجویری گوید: ابراهیم گفت: در بادیه بودم که خضر پیامبر را با من صحبت افتاد و نام بزرگ خداوند تعالی مرا بیاموخت. آنگاه دلم به یکبار از غیر فارغ شد. در کتب تذکره آمده است که ابراهیم با شقیق بلخی، حذیفه ی مرعشی، خلف بن تمیم، ابواسحاق فزاری، سفیای ثوری، سلیمان خواص، رابعه، عبدالله مبارک، اوزاعی، اسلم بن یزید جهنی و ابوجعفر منصور خلیفه عباسی دیدار و صحبت داشته است. در تمام این ملاقات ها و صحبت ها نکاتی ارزشمند و آموزنده آمده است که به پاره ای از آنها اشارات کوتاهی می شود.

گویند: سلیمان خواص که از جمله ی پاکان حضرت صمدیت بوده است، اگر کسی از وی سؤال کردی که چه آرزو داری؟ گفتی که: دیدار ابراهیم ادهم.

گویند ابراهیم برای رفتن به مکه چهارده سال راه رفت. بدینگونه که هر قدمی که برمی داشت دو رکعت نماز می گذاشت. چون به مکه رسید کعبه را ندید. آه از نهادش برآمد و گفت این چه حادثه ای است؟ شاید در چشمم علتی پیدا شده که هاتفی آواز داد، که ای ابراهیم در چشمت خللی نیست اما کعبه به استقبال پیرزنی رفته است که راهی اینجاست. ابراهیم از غیرت به خروش آمد و گفت: که این پیرزن کیست؟ تا رابعه را دید که عصازنان می آمد. و کعبه بجای خود برگشت. ابراهیم گفت: ای رابعه! این چه شوری

(جلّ و جلاله) پس بازگشت و برفت. و به آن یارش گفت: به آن خیمه برو، و از آن پسر پرس که تو فرزند کیستی؟ آن کس آمد و پرسید تو از کجایی؟ گفت: من از بلخ. گفت: تو پسر کیستی؟ سر در پیش افکند و دست بر روی نهاد و به گریه افتاد، بسی گریست و گفت: پسر ابراهیم ادهم. قرآن را به زمین گذاشت و گفت: من پدرم را ندیده ام، مگر دیروز. نمی دانم که آیا او هست یا نه. و می ترسم اگر بگویم فرار کند که او از ما گریخته است.

مادرش با او بود. گفت بیائید تا شما را به نزد او ببرم. بیامدند. ابراهیم با یاران در پیش رکن یمانی نشسته بودند. ابراهیم از دور نگاه می کرد. یار خود را دید با آن پسر و مادرش. چون زن ابراهیم را بدید صبرش نماند. بخروشید و گفت: اینک پدر تو. جمله ی یاران و خلق به یکبار در گریه افتادند و پسر از شدت گریه بیهوش شد. چون بهوش آمد بر پدر سلام کرد. و ابراهیم جواب داد و در کنارش گرفت و گفت: بر کدام دینی؟ گفت بر دین اسلام. گفت الحمد لله. دیگر گفت، قرآن میدانی؟ گفت می دانم. گفت؛ الحمد لله. دیگر گفت از علم چیزی آموختی؟ گفت آموختم. گفت: الحمد لله. پس ابراهیم خواست تا برود. پسر دست از وی برداشت و مادر فریاد می کرد و او پسر را در کنار گرفته بود. پس روی در آسمان کرد و گفت: "الهی اغثنی" پسر اندر کنار او جان بداد. یاران گفتند: یا ابراهیم چه افتاده؟ گفت چون او را در آغوش کشیدم. مهرش در دلم قرار گرفت. ندا آمد که: یا ابراهیم! "تدعو محبتنا و تحب معنا غیرنا؟" یعنی: دعوی دوستی ما می کنی و با وجود ما دیگری را دوست می داری؟! و به دیگری می پردازی؟ و در دوستی ما دیگری را شریک گردانی؟ به یاران سفارش کنی که در هیچ زن و کودک ننگرند و تو به فرزند و زن درآویزی؟ چون این ندا شنیدم، دعا کرده و گفتم: ای پروردگار عزیز تو به فریادم برس. اگر محبت او مرا از محبت تو مشغول می کند، یا جان او را بگیر یا جان مرا که دعایم در حق او مستجاب شد و از پاکبازان و مخلصان خدا مثل این کار عجب نیست.

ابراهیم از مکه به شام آمد و تا آخر عمر در آنجا زندگی می کرد و به کار دروگری و باغبانی روزگار می گذرانید. در مورد تحصیل علم، عده ای بر آن عقیده اند که او بدنال تحصیل علم نرفت و بیشتر به اخلاق و ادب توجه داشت. عده ای هم او را صاحب فضل و کرامات و علم دانسته و حتی گفته اند، که او رتبه ی اجتهاد داشت. ابراهیم ادهم گفت: آنچه که مرا از طلب علم باز می دارد

پیشگاهت می بینی؟ آنگاه دست ابراهیم را به آسمان برداشتم و گفتم: به مقام این دست در پیشگاه تو، و به مقام صاحبش، و به آن بخششی که از تو یافت سوگند، که به فضل و احسان و رحمت خود، بر این بنده ی درویش ببخش! اگر چه شایسته نباشد.

بسیاری از بزرگان و عارفان نامی معاصر وی و یا صوفیان و شاعران نامدار پس از وی در طول قرون و اعصار در بزرگداشت مقام و شخصیت تأثیر گذار این صوفی صافی و عارف بزرگ و انسان وارسته، و کامل داد سخن داده اند که به ذکر برخی از آنها بسنده می شود.

ابا الاحرص بغوی گفت: پنج نفر را دیدم که مانند آنها دیگر هرگز ندیدم: ابراهیم بن ادهم، یوسف بن اسباط، حدیفة بن قتاده، هشیم العجلی و ابویونس القوی.

در شرح شطحیات روزبهان آمده است که: رئیس متوکلان، و صراط زهاد و عبّاد، ابراهیم بن ادهم، مسافر عالم عیان و صاحب نشان در حقایق و بیان بود.

عبدالله مبارک را سؤال کردند که ابراهیم ادهم را دیدی؟ دست بر سینه ی خود نهاد و به ادب گفت: دیدم و به آن دیدن مفاخرت و مباهات می کرد.

مولانا فرمود: جنید و ذوالنون و بایزید و شقیق و ابراهیم ادهم و حلاج و امثال ایشان مرغان آبی بودند و سیاحان عمّان معانی هر که متابعت ایشان کند از حیلۀ های نفس مکار خلاص یابد و به گوهر دریای قدرت ره برد.

ابراهیم ادهم به منطوق: "تخلّفوا باخلاق الله" (یعنی؛ به خوی های الهی متخلّق شوید)، به خلق و خوی الهی آراسته و به ملکات و صفات انسانی پیراسته بود. او خدمت به خلق، کسب حلال، ایثار و جوانمردی رادوست داشت و سعی میکرد که هرگز خود را به کسی تحمیل نکند. ابراهیم معلّم اخلاق عملی یاران و مریدان خود بود. ابراهیم کارکردن و کسب حلال را حتّی به نماز جماعت و نماز شب ترجیح می داد. وقتی به او گفتند که، حالت چطور است؟ پاسخ داد، مادامیکه هزینه زندگی خود را بر دیگران تحمیل نکنم خوب است. و یا مردی از ابراهیم پرسید که، من مردی هستم که در بازار کسب می کنم و چون کار می کنم نماز جماعت از من فوت می شود. کدام یک راتو دوست داری؟ نماز جماعت یا کسب را؟ ابراهیم گفت: کسب حلال کن و تو در نماز جماعتی.

است که در جهان افکنده ای؟! رابعه گفت: تو شور در جهان افکنده ای که چهارده سال درنگ کرده ای تا به خانه رسیده ای. ابراهیم گفت: بلی چهارده سال در نماز بادیه را قطع کردم و رابعه گفت: تو در نماز قطع کردی و من در نیاز.

شقیق بن ابراهیم گوید: ابراهیم ادهم را در روز میلاد پیامبر - علیه السلام - به مکه در سوق اللیل دیدم که در جایی از گذرگاه نشسته بود و می گریست. سوی او رفتم و در کنارش نشستم و گفتم: ای ابواسحاق! این گریه برای چیست؟ گفت: خیر است. و سخن خود را یکبار و دوبار و سه بار تکرار کرد. پس گفت: ای شقیق به شرط آنکه رازدار باشی! گفتم: ای برادر! هر چه خواهی بگو. آنگاه مرا گفت: سی سال بود که نفس من هوس سکبا داشت. و من با سرسختی وی را مانع می شدم. تا آنکه دیشب در حال نشستن چرت بر من چیره شد. در خواب ناگاه جوانی را پیش خود دیدم که قدحی سبز رنگ بر دست داشت. و بخار و بوی سکبا از آن برمی خواست. با تمام نیرو از آن روی بگردانیدم. جوان قدح را پیش آورد و گفت: ای ابراهیم بخور! گفتم: نمی خورم، زیرا برای خدای - عزّ و جلّ - از آن دست برداشتم. گفت خدای تو را میزبان شده بخور! با شنیدن این پاسخ بگریستم. باز مرا گفت: بخور، خدای یارت باشد. گفتم: ما را خبر فرموده اند که در ظرف خود چیزی نریزم مگر آنکه بدانیم از کجاست؟ گفت: بخور خدای ترا تندرست بدارد! چه آن برای تست و مرا گفته اند: ای خضر! این را با خود ببر و نفس ابراهیم ادهم را ده که خدای از درازی شکیبایی او به سبب این ناکامی بر وی رحمت آورده است. بدان ای ابراهیم شنیدم که فرشتگان می گفتند: کسی که وی را دهند و نگیرد باشد که بخواهد و ندهندش. گفتم: اگر چنین است، اینک من برای بستن پیمان با خدای تعالی در اختیارم. آنگاه به سویی نگریست، و من ناگهان جوانی دیگر را دیدم که خضر را چیزی پیش آورد و گفت: ای خضر، تو او را لقمه ای ده! چون لقمه ای در دهانم گذاشت چرتم پرید و بخود آمدم و شیرینی آن در دهانم بود.

شقیق گوید: ابراهیم ادهم را گفتم: کف دستت را نشانم ده. دست او را گرفتم و بوسیدم و گفتم: ای کسی که گرسنگان شهوت را، چو به اخلاص خویشتن دار باشند، سیر می کنی! ای کسی که شعله ی یقین را در نهاد مردم روشن می داری! ای کسی که دل اهل یقین در محبتش درمان می شود! آیا چگونگی حال شقیق را در

گویند: ابراهیم بن ادهم با برادرانش در ماه رمضان درو می‌کرد و آنها را می‌گفت: کار خود را در روز با اخلاص انجام دهید، تا حلال بخورید و شب رانماز مگزارید، زیرا شما را در کار خالصانه روز ثواب نماز جماعت و پاداش نمازگزاران شب است. نقل است که به مزدوری و کارگری می‌رفت و آنچه به دست می‌آورد برای یاران هزینه می‌کرد. یک بار نماز شام بجا آورد و چیزی خرید و بسوی یاران رفت. راه دور بود و شب دیر شد. چون وقت گذشت. یارانش گفتند: شب گذشت بیاید غذا بخوریم تا دیگر او دیر نکند. غذا خوردند و نماز خواندند و خوابیدند. وقتی ابراهیم آمد و آنان را خفته دید، پنداشت که چیزی نخورده‌اند و گرسنه خوابیده‌اند. فوری آتش روشن کرد و مقداری آرد که آورده بود خمیر کرد و برایشان نان پخت که وقتی بیدار شوند بخورند، تا بتوانند فردا روزه بگیرند. یاران بیدار شدند. او را دیدند، که سر و صورتش به خاک و خاکستر آلوده، و دود پیرامونش را گرفته است و او در آتش می‌دمد. گفتند: چه می‌کنی؟ گفت: شما را در خواب دیدم. گمان کردم چیزی نخورده‌اید و گرسنه خفته‌اید. از برای شما طعامی می‌سازم تا چون بیدار شوید تناول کنید. ایشان گفتند بنگرید که او با ما در چه اندیشه است و ما با او در چه فکر بودیم.

او عملاً از مصادیق بارز این بیت بود که:

سایه‌ی خورشید سواران طلب

رنج خود و راحت یاران طلب

در این مورد گفته‌اند که: سه تن در مسجدی خراب عبادت می‌کردند. چون بختند بر در مسجد ایستاد تا صبح. او را گفتند: چرا چنین کردی؟ گفت: هوا عظیم سرد بود و باد سرد می‌وزید خویشتن را بجای در ساختم، تا شما را رنج کمتر بود و هر رنج که بود بر من بود.

تواضع و فروتنی نیز یکی از صفات مردان حق و اهل فتوت بوده است تا آنجا که برای آموختن رموز بندگی، از زیردستان و غلامان نیز نکته‌ها می‌آموختند و این کار بر آنان گران نبود.

او می‌گوید: وقتی غلامی خریدم. از وی پرسیدم، چه نامی؟ گفت: تا چه خوانی! گفتم: چه خوری؟ گفت: تا چه خورانی! گفتم: چه پوشی؟ گفت: تا چه پوشانی! گفتم: چه کار کنی؟ گفت: تا چه کار فرمایی! گفتم: چه خواهی؟ گفت: بنده را به خواست چه کار! با خود گفتم: ای مسکین! تو در همه‌ی عمر خدای تعالی را چنین بنده بوده‌ای؟ بندگی باری از وی بیاموز.

چندان بگریستم که هوش از من زایل شد.

اشعاری که شعرا در وصف ابراهیم ادهم سروده‌اند بسیار متنوع است و فقط به چند بیت اشاره می‌شود.

سعدی گوید:

چه نیکو گفت ابراهیم ادهم چو ترک ملک و دولت کرد و خاتم  
نباید بستن اندر چیز و کس دل که دل برداشتن کاریست مشکل  
سنایی گوید:

براهیمان بسی بودند لیکن بگو تا چون خلیل و ادهمی کو  
مولانا مولوی گوید:

پور ادهم مرکب آن سو راند شاد گشت او سلطان سلطانان، داد  
از سخنان و نصایح اوست که:

گفت: ما درویشی جستیم، توانگری پیش آمد. مردمان دیگر  
توانگری جستند درویشی پیش آمد ایشان را.

گفت: اخلاص، صدق نیت است با خدای تعالی.

نقل است یکی گفت، مرا وصیتی کن. گفت: خداوند را یاد دار و خلق را بگذار. دیگری وصیت خواست. گفت: بسته بگشای، و گشاده ببند. گفت، روشن کن! گفت: کیسه‌ی بسته بگشای و زبان گشاده بر بند.

ابراهیم بن بشار گوید، شنیدم ابراهیم بن ادهم می‌گفت: سخت‌ترین جهادها، جهاد با هوای نفس است. هر کس خود را از هوایش مانع شود، از بلاهای دنیا آسایش می‌یابد، و از آزارش محفوظ و معاف می‌شود.

وفات. سال دقیق وفات و نیز آرامگاهش دقیقاً معلوم نیست (حدود ۱۶۰-۱۶۶ ه. ق.) و روایات در این مورد زیاد است. عطار گوید: در پایان عمر ناپدید شد و در بغداد یا شام یا شهرستان لوط پیغمبر یا دژ سوکین یا سوقین در آسیای صغیر که در کوه لکام، نزدیک لودیکه چشم از جهان فرو بست.

این نوشتار را با یکی از دعاهای ابراهیم ادهم به پایان می‌بریم که می‌فرماید:

ای خدای من! آه! آنکه ترا می‌داند، تو را نمی‌داند، پس چگونه باشد حال کسی که تو را نداند؟

